

本书为山东省社会科学规划项目(07CZXJ04)成果

# 易学思维及其文化价值

刘玉平 著

山东大学出版社

日取近我取坎，節兩卦大象之語，為典  
而制書房之聯。經術之新，以常  
德行習教事，而坎々應天，大道  
之顯，以制數度，議德外而節々據  
地。今讀王平談企業管理之易  
學新著，深感是第一部制數度議  
德外而節々據地之作，遂於高興之  
餘書此感念之語，以應題字之囑。

辛卯仲夏 劉大鈞



着西方文化传入中国,一大批学者接受马克思主义的学说,试图用这种新观点和方法研究《周易》,将《周易》研究从传统的经学研究中解脱出来,在《周易》的宇宙论、辩证法、认识论、人性论等方面取得新成果,形成了不同于传统易学的观点。20世纪后期至今,《周易》的哲学研究重点转向易学哲学和易学思维的研究。就思维而言,其研究涉及了观象思维、整体思维、中和思维、有序思维、变通思维、运数思维、直观思维、逻辑思维、辩证思维等,皆从不同角度揭示了《周易》和易学本身固有的思维方式。然而,遗憾的是学界对于思维研究,就其内容而言,或偏于某一方面,或论之不全;就其形式而言,或偏于西方式的话语,或郁于中国固有的话语。未能一以贯之,形成严密的理论体系。

玉平教授,学哲学出身,毕业后教授哲学原理多年,勤于学,敏于思,精于作,久而久之,领悟到哲学理论精髓,尤擅思维研究。后又攻读易学哲学博士,潜心于易学研究近十年。以先天的悟性和深厚的哲学素养理解和解读易学,如庖丁解牛,游刃有余。故将易学原典和海内外已有的成果,梳理之,解读之,整合之,贯通之,终成一家之言。先后出版《周易与人生之道》、《易学思维与人生价值论》之作。今又融旧铸新,作《易学思维及其文化价值》,涉及《周易》思维方式、易学思维、易学与自然科学、易学与人文科学、易学与管理、易学研究在国外等内容。大作以思维为切入点,纵横驰骋,谈古论今,洋洋洒洒,如行云流水,字里行间,不时流露智慧的闪光点。可贵的是,该著以中式语言表达思维内容,以西式语言表达思维形式,力图化解和消融当今哲学界关于以中国固有的话语研究中国哲学与以外来西方话语研究中国哲学之争。

玉平教授与鄙人是本科四年同窗好友,几十年相处融洽,感情甚笃。今有大作付梓,以嘱鄙人作序,盛情难却,故遵嘱略述数语以为序,恭请玉平兄与海内外方家指正。

山东大学易学与中国古代哲学研究中心

林忠军

2011年6月底

## 导 言

《周易》是一部什么样的书？在这个问题上，古往今来众说纷纭，见仁见智。简要概括一下，主要有以下几种：

第一种看法认为《周易》是卜筮之书。宋代大儒朱熹明确持此观点。我国现当代的一些学者认为，《周易》不过是占卜算命、远古巫术的资料汇编与经验积累。郭沫若、高亨、李镜池、刘大钧等都表达过这种见解。

第二种看法认为《周易》是哲学著作。先秦时期开始，阴阳问题就成为中国哲学的基本问题之一，庄子曾经说：《易》以道阴阳。当代学者中持此观点的学者众多，例如黄寿祺、金景芳、李景春、余敦康等，他们在发表的论著中都强调，《周易》是古代遗留下来最早的一部反映我国先贤的哲理书，也是一部奇特而系统的哲学著作。

第三种看法认为《周易》是历史书。近代学者章太炎、胡朴安、顾颉刚等最有代表性。胡朴安著有《周易古史观》，系统论证了《周易》是历史书；章太炎用《易经》前十二卦讲人类文化发展的历史；顾颉刚则著有《周易卦爻辞中的故事》等。当代学者李平心、黎子耀等人持此见解。

第四种看法认为《周易》是宇宙代数学。现代学者冯友兰先生在写给“中国周易学术讨论会”的贺信中明确说，《周易》是一部宇宙代数学。也就是把《周易》当作是一种模式或框子，可以往里套进各种东西。

第五种看法认为《周易》是百科全书。这种观点由来已久，从《易传》开始，直到清代《四库全书总目·易类小序》，认为《易经》是神圣的、无所不包的“群经之首”，万世经典。今人有的也认为《周易》是一部包罗万象的百科全书，各门学科知识都能从中找到源头。

这些都是从不同角度看待《周易》这部书，都抓住了此书的某些特征，因而各有一定道理。应该说，各种意见之间不是相悖而言，而往往具有相容性。

随着《周易》在世界范围内传播和影响的扩大，从近代以来国外学者就对《周易》产生兴趣，不少名人发表了见解。例如：

德国近代著名学者莱布尼茨明确肯定，《易经》是变易之书。



德国哲学大师黑格尔曾经说,《易经》包含着中国人的智慧。

瑞士心理学家荣格对《周易》赞誉有加。他说,世界人类唯一的智慧宝典,首推中国的《周易》(八卦)。《易经》中包含着中国文化的精神和心灵。几千年中国伟大智者的共同倾注,历久而弥新,仍然对理解它的人,展现着无穷的意义和无限的启迪。很可能再没有别的著作像《易经》这本书那样体现了中国文化的生动气韵。

伟大的科学家爱因斯坦也说,知识是有限的,而想象力概括着世界上的一切。“感而遂通”,《周易》是用想象力启发灵感的方法。

英国著名科技史专家李约瑟指出,中国类似《易经》等古代科学技术知识曾极大地影响了世界文明的进程,为人类作出了巨大贡献。

其实,国外学者的看法不乏真知灼见,但也包含一些溢美之词。

这样来看,要说明白《周易》的性质问题,并不简单,也不很容易,需要回到源头上。

在现存古籍中,《周易》一词最早见于《左传》:“周史有以《周易》见陈侯者”(《左传·庄公二十二年》),“孔成子以《周易》筮之”(《左传·昭公七年》),等等。

关于“周易”的含义,历史上有不同看法。“周”字大体有两说:一指周代。孔颖达《周易正义·卷首》说:“文王作《易》之时,正在美里,周德未兴,犹是殷世也,故题周,别于殷。以此文王所演,故谓之《周易》,其犹《周书》、《周礼》,题‘周’以别余代。”<sup>①</sup>二取周普之义。唐人陆德明《经典释文》说:“周,代名也;周,至也,遍也,备也,今名书义取周普。”孔疏引郑玄《易赞》及《易论》释“三易”之义说:“《连山》者,象山之出云,连连不绝;《归藏》者,万物莫不归藏于其中;《周易》者,言易道周普,无所不备。”孔疏结合先人看法,兼顾了上述两说,其观点具有代表性。自此以后,注《易》家多以“周”为代名,今当从之。

“易”之含义,历来识见不同。例如,有人说“易”即蜥蜴,就是长有四足的蛇一类小爬行动物,特点是善变,故被古人视为测知阴阳消长、刚柔屈伸的神物。古人认为,“易”字从日下月,取日月更迭、交相变易之义。还有人说“易”的甲骨文形状象征将一器皿水(或酒)倒入另一器皿中,以示变换、交易。当然,在“易”的解说中最著名的是“三义”说,出自孔疏引《易纬·乾凿度》云:“易一名而含三义:所谓易也,变易也,不易也。”并作了详细解释:“易者,其德也。光明四通,简易立节,天以烂明,日月星辰,布设张列,通精

<sup>①</sup> 李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,北京大学出版社1999年版。以下凡引该书皆为此版。遵先例,有时简称“孔疏”。

无门，藏神无穴，不烦不扰，淡泊不失，此其易也。变易者，其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君臣取象，变节相移，能消者息，必专者败，此其变易也。不易者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。”尽管上述见解不同，但异中之同是变易之义，可以说其旨不离变易，甚至说举变易而它义可赅。古代典籍多将《周易》简称为《易》，即抓住其所贯通的变易之旨。

《周易》作为“六经”之一，始见于《庄子·天运》：“孔子谓老聃曰：丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣。”早在西汉初，它就被列为学官的“经”书之一，因《易传》合入“经”内并行，学者遂尊称为《易经》，这是在广义上使用的“易经”概念。

《周易》流传下来最早的版本为魏晋时期王弼、韩康伯注本，唐代孔颖达以《周易正义》为之作疏。南宋朱熹曾依程颐之见，对《系辞》的个别内容作了调整。通行本将《彖》、《象》、《文言》附于相应卦之经文后，其余各篇附于全部经文之后。

要说清楚它到底是一部什么样的书，必须看《周易》的基本结构。

今通行本基本结构由经（古经）、传（《易传》）两部分组成：

其一，《易经》——上古先贤对宇宙生命的占问与猜测。从这里看它是卜筮之书。

《易经》包括符号与经文两部分：一是符号，包括 64 卦之卦、爻符号；二是经文，即全部 64 卦卦辞、384 爻爻辞。

其二，《易传》——先秦哲人思想与智慧的结晶。从这里看它是哲学书。

《易传》由《彖》（上、下）、《象》（上、下）、《系辞》（上、下）、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》七种十篇组成，故又称为“十翼”。

不管是卜筮书还是哲学书，《周易》都是人类创造的文化，无疑是文化著作，它区别于科学与迷信。

那么，《周易》的创作过程是怎样的呢？

概而言之，《汉书·艺文志》提出“人更三圣，世历三古”，认为《周易》的形成主要经历了三个阶段：伏羲“始作八卦”卦象；周文王将八卦重为六十四卦，并在每卦与爻后分别系上卦、爻辞；孔子作《易传》“十篇”，以传解经。也就是说，《周易》最初是人们用来占卜的工具书。先是阴阳两种符号，阴爻和阳爻重合成八卦，在八卦基础上又推演出六十四卦，后来又将天地万物、时间季节、人事变化容纳于阴阳的变化组合中并用文字注解卦象，产生了卦辞爻辞。《易经》形成后又过了很久时间，自从孔子及其弟子整理改编后，特别是在《易传》“十翼”形成过程加进了许多儒家思想后，《周易》逐渐

演变成一部哲学著作。

如果再作一些具体分析,细读古经和大传原著,参考历代易学家研究成果,我们就至少可以发现:《周易》的创作经历了远古时代至春秋战国之间的漫长过程。套用班固《汉书》的语言格式,可以说它确是“人更多手,时历多世”,由集体参与创作而成的作品。

西周以前的漫长时期,古人在生活中就进行仰观俯察、近取远取、观物取象、拟诸形容,开始运用八卦并进而逐步重为六十四卦符号进行占筮活动,甚或还附有简单的筮辞,表明人们已从形象思维向初步的抽象思维过渡。

殷末周初,社会生活的变化和丰富,促进了人们逻辑思维能力的提高,当时的学者或者“掌三易之法”的史官们,在原有筮例素材积累的基础上,开始自觉地汇总、加工、整理,逐步使卦形符号规范化,充实和改编卦爻辞文句,确定六十四卦卦序,基本形成了《易经》的体系。

在历代不断的释经、传经、阐经的过程中,人们的抽象思维水平得到突飞猛进的发展。随着学《易》与研《易》者的大量增加,特别是较高水平学者的不懈研究,出现从不同角度阐释易理的作品,这就是汉儒称为“十翼”的《易传》陆续问世。

应当说,今本《易传》除贯穿儒家思想倾向,因受时代思潮影响,还吸收了道家、墨家、阴阳家等其他学派思想。但无论如何,不能否认《易传》与孔子有着密切的关系,它可能出于战国至汉代孔门后学。

可见,《周易》本身就是一部集合了不同层次,从具体经验到一般概念又到哲学思想的混合之作。这是一种奇妙的混合,表面相互矛盾的说法实际上包含着深层的考虑。本身的神奇加上历代研《易》者众说纷纭的解释和发挥,其神秘的光环和疑难之谜足以令人眩晕。越是神秘而疑难人们越是要去探索,它的吸引力就越大。所以我们可以说,《周易》最深刻的吸引力来自于它的思维与思维方式。

正如著名学者朱伯崑先生所明确指出的:“如果说,古代宗教典籍,是靠信仰和迷信得以长期传播,而《周易》则是靠自身的理论思维和中国人的智慧相传下去的。中国人的理论思维水平,在同西方的哲学接触以前,主要是通过《周易》的研究,得到锻炼和提高的。这是中国文化的骄傲。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷北大版序言,昆仑出版社2005年版,第40页。

**图书在版编目(CIP)数据**

易学思维及其文化价值/刘玉平著. —济南:山东大学出版社, 2011. 8  
ISBN 978-7-5607-4451-3

I. ①易…

II. ①刘…

III. ①周易—研究

IV. ①B221.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 178899 号

山东大学出版社出版发行

(山东省济南市山大南路 27 号 邮政编码:250100)

山东省新华书店经销

山东新华印刷厂印刷

787×1092 毫米 1/16 15.75 印张 265 千字

2011 年 8 月第 1 版 2011 年 8 月第 1 次印刷

定价:36.00 元

**版权所有,盗印必究**

凡购本书,如有缺页、倒页、脱页,由本社营销部负责调换

# 目 录

导 言 .....	(1)
-----------	-----

## 上篇:《周易》的思维方式

第一章 《周易》的思维内容和特征 .....	(3)
一、变易思维 .....	(3)
二、应时与偕时 .....	(7)
三、尚中求和 .....	(13)
四、体认与意会 .....	(19)
五、求利重业 .....	(22)
六、革故鼎新 .....	(26)
第二章 《周易》的思维形式 .....	(30)
一、形象思维 .....	(30)
二、数术与运数思维 .....	(33)
三、直觉思维 .....	(36)
四、逻辑思维 .....	(39)
五、辩证思维 .....	(48)

## 中篇:易学思维史概要

第三章 汉代象数易学思维 .....	(57)
一、董仲舒的思维 .....	(57)
二、孟喜的卦气思维 .....	(59)
三、京房的象数思维 .....	(62)
四、郑玄“整百家”之思维 .....	(68)
五、荀爽的乾升坤降思维 .....	(72)
六、虞翻象数易学思维之特色 .....	(74)
第四章 魏晋至唐易学思维的主要成就 .....	(80)
一、汉代易学的内在矛盾与魏晋玄学易的兴起 .....	(80)
二、王弼发起的易学革命与易学思维 .....	(84)
三、南北朝时期象数学与义理学的斗争与统一 .....	(89)

四、孔颖达的论《易》思维 .....	(90)
第五章 宋代象数与义理思维 .....	(103)
一、宋代易学的主要流派与特点概要 .....	(103)
二、周敦颐的太极图说与易学思维 .....	(105)
三、邵雍的数理思维 .....	(108)
四、程颐的义理思维 .....	(119)
五、张载的气论易学思维 .....	(125)
六、朱熹的易学思维 .....	(128)
<b>下篇:易学思维的文化价值</b>	
第六章 易学与自然科学 .....	(141)
一、易学与数学 .....	(141)
二、易学与天文气象、历法 .....	(144)
三、易学与中医学、生命科学 .....	(149)
四、易学与建筑 .....	(156)
第七章 易学与人文科学 .....	(165)
一、易学与哲学 .....	(165)
二、易学与史学 .....	(169)
三、易学与美学、艺术 .....	(175)
四、易学与道家及道教、佛教 .....	(183)
第八章 易学与管理 .....	(194)
一、太极管理 .....	(194)
二、动态与权变管理 .....	(196)
三、预测管理 .....	(198)
四、管理者的素质与境界 .....	(200)
第九章 易学研究在国外 .....	(203)
一、《周易》在近代欧洲的传播和影响 .....	(203)
二、关于《周易》与莱布尼茨、二进制 .....	(209)
三、《周易》在东亚的传播和影响 .....	(212)
四、20 世纪《周易》在西方的研究和影响 .....	(220)
结 语 .....	(227)
主要参考文献 .....	(232)
后 记 .....	(237)

## 上篇：《周易》的思维方式

人类的思维活动是十分复杂的过程，其生理基础依赖于高度完善、极其精密的物质——人的大脑，其客观基础依赖于人所面对的整个世界万物。思维活动也就是人脑功能实现对客观存在的反映、加工与创造。思维的形式、内容以及思维的特点、结构和功能，都为它所赖以生存的特定制约。

逻辑地考察，思维方式由一系列基本观念所规定和制约，并逐步被模式化。思维方式，是指在人类社会发展的特定阶段上，主体按照自身的特定需要和目的，运用概念符号去接受、反映、理解、加工和创造客体对象及其信息，从而形成思维活动的一定样式或模式。





# 第一章 《周易》的思维内容和特征

中国古代思维方式是华夏民族在长期实践活动基础上对自然、社会、人生认识与把握的积淀和凝练。这种思维方式早在商周时期已大致显示其基本走向,到春秋战国时代则已基本趋于成型。《周易》不愧为中国古代思维方式的代表作。概括地说,《周易》中的思维从内容上主要体现为变易、应时与偕时、尚中求和、体认与意会、求利重业、革故鼎新等特征。

## 一、变易思维

变易思维是《周易》思维的首要特征。在《周易》及易学视野下,宇宙及万物的整体性离不开其基本要素——阴与阳之间的相互对待、联系、制约、流转;宇宙及万物的变易根源于阴与阳的变易,或者说宇宙及万物的运动变化是以阴阳变易为基础的。阴与阳是对事物和宇宙两类功能属性的划分与概括,两者既相对立又相统一,构成一对矛盾。但阴阳又是一对特殊的矛盾,《周易》及易学认为,二者的统一方面,即相互联系、相互依存、相互补充、互根相成的关系,一般总是居于主导地位,起着决定性作用。

《周易》是模拟事物的变化而创制发明的,自身充满了变化,其变易思维大致包括三个层次,即卦象与爻象本身的变易,卦、爻辞表示的自然现象的变化,卦象、爻象所象征的人事吉凶的变化。由于在这部经典中,这三个方面往往交织在一起,叫作“推天道以明人事”。即卦爻象变易是基础,在此基础上密切关涉自然与人事变化;而自然界与社会人事的变易,又反过来表征和强化着卦爻象变易。

《周易》所包含的丰富的思想内容,无论哪一方面都建立在变易思维的基础上。《系辞传》十分明确地概括说道:“《易》之为书也,不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”就是说,《周易》这部包含人生处世哲学的书,不可须臾远离。它所体现的道理,在于屡屡推迁变化,运行而不止,周普遍流于各卦六爻之间,上下往来没有定准,阳刚阴柔相互更易,不可执求于典常纲要,只有变化才是它趋

求的方向。

《周易》辩证思维的重要体现,就是用阴阳变易原理阐述自然、社会和人生的矛盾,说明矛盾双方的相互对待,相互贯通,相互转化。

例如泰卦与否卦。泰,表示阴阳二气交感,天地交流。《彖传》说,天地之气交和使得万物会通,生生不息,上下尊卑交和使得人们思想沟通、协调,国家或社会俱以通泰。内为阳,刚健,为君子;外为阴,柔顺,为小人。君子的正道日益滋长,小人的邪道日渐消亡。天地交和象征通泰。君主要调理实现天地交和的大道,辅助扶持适宜于天地化生的事,以此保佐百姓,达到自己施政的目的。否卦则正相反,表示阴阳二气不交,天地阻隔、闭塞。天地阴阳不能交接,以致万物生长不能畅通;君臣上下不能交通,以致天下不成为邦国。小人的邪道日益滋长,君子的正道日渐消亡。

阴阳交而泰,泰而必通;有通必有塞,有泰必有否。泰难常泰,泰极必转为否;否不恒否,否极必转为泰。泰与否是一对矛盾,其义在相反相成。否极泰来,先否后喜,既是自然规律,也有人事作用。夏朝否于桀,而汤承之;商朝否于纣,而周朝承之;秦否而汉兴,隋否而唐兴;历史的发展正是通过否道而不断转化。

泰、否卦各自内部包含丰富而深刻的思想,如果把二卦连贯起来看问题则给人的启发更大。无论自然事物还是社会人生都体现着泰否相依相连、极化转化无穷的哲理。人生的道路曲折而又漫长,既有畅通之时又有闭塞阶段。人际贵在交流往来,否闭解除方达通泰。在天道与人道和谐统一、泰否相互转化中,人事努力是极其重要的。人与人的交往交流、沟通,内涵十分丰富,首先是上下之交,在古代相当于君主与臣民的关系,在当代相当于领导与群众的关系。“上下不交”则志不同,心不一,国事不定,天下必难治理,难以干成大事业。其次,日常生活中同志、朋友之间平等相交和沟通也不可忽视,既有物质方面的有无往来,也是思想感情的相互交流。人与人的真诚交流必然创造良好的人际关系,最终带来吉祥如意的效果。人生道路上有通泰坦途,也有闭塞否境。面对否境,人们应当持理智而积极的态度,坚守贞正,不是消极地坐等变化或加速灭亡。

从《周易》的卦象看,每一卦象都是一个宇宙模式,都是一个时空认同的生命流变体的结构形式。从初爻至上爻既是时间上一个从始到终的过程,也是空间上三维立体结构模型,囊括宇宙生命过去、现在和未来多阶段,上、中、下三位的全部信息。这个结构形式既是宇宙的,又是具体万物的;既是人类社会群体的,又是每个个体人的。

《周易》的总体思路在于,把天地化生万物理解为与父母、男女生育后代相似的事情,既从男女构精、生儿育女这一人间日常现象获得启发,来猜

测、构建整个宇宙的本体和演变过程，又从天阳地阴，天地阴阳合和，生发出世间最伟大、最神圣的生命。天道具有无穷无尽的生命力和创造性，它创生出万物，并赋予万物以各不相同的本性，从而形成了生机蓬勃、丰富多彩的世界。最根本的信念在于：把整个宇宙看作一个自我生成、自我演变的普遍的生命之流，生生不息的万化之流。

可见，变易思维在卦爻象本身、自然界变化、社会人事变易三个层次上都得以充分的、透彻的展现，甚至可以说是淋漓尽致致的展现。按照《易传》的阐发，万物变易的原因在于阴阳（柔刚）的相互作用，提出天地相交是万物化生的根源。

不仅如此，《易传》强调万物变易受一定规律制约。《系辞传》说：“变通者，趣时者也；吉凶者，贞胜者也；天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也。天地之动，贞夫一者也。”这里“贞”训为“正”；“贞胜”指以正道取胜；“贞观”指以正道显示于人；“贞明”指以正道放出光明。“贞夫一”就是说，天地万物的变易统摄于一即正道。因此，顺其正道则吉、则胜，逆其正道则凶、则败。正道就是事物运动变化的法则，而世界的秩序正根据于此。社会人事更是如此，用毛泽东的话叫作“人间正道是沧桑”。

变易的规律性表现在世界上的事物皆按一定轨迹作循环往复的运动。泰卦九三爻辞：无平不陂，无往不复。极其精练，成为现代汉语表达辩证法的著名成语。六十四卦专有一复卦，《彖传》一语破的：“复，其见天地之心乎！”确认周而复始的循环乃是天地万物的核心法则。正是在此基础上，《系辞传》把规律性概括为：《易》，穷则变，变则通，通则久。

万物循环往复的运动变化显示为一定的周期，表现出一定的时间节律。《彖传》阐释丰卦说：“日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息。”《象传》解释节卦说：天地节而四时成。这些都强调天地万物的变易都受四时、十二月和昼夜等时间因素的节制，表现出周期性波动。因此，人的活动不仅要遵守天道，而且要适合于天时，即《文言传》所说“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序”。

《周易》不仅真实地说明了宇宙的本来面目，解释了世界的由来和演变，更重要的是它深刻地揭示了生命的本质，由此发现了宇宙存在的最深本源和所有事物生生不息的内在动力。生命的本质是刚健，是一种畅然不滞、盎然不竭的生命力，是生生不息、动而愈出、不可抑制的力量，是向上的、开辟的、进取的、追求完美的力量。正如复卦所告诉人们的，那给一切事物带来希望的生命力就在盛极之阴中：就自然界而言，是在那冰冻三尺的严寒隆冬中；就人事而言，是在那似乎是一片黑暗的艰难困苦之中。太极图中阴阳鱼的两眼恰恰喻示着这一天机。

《周易》把事物和人生看作有始有终、有生有灭，而又终而复始、生生不息的过程。这个过程以阴阳相聚而成万物为起点，乾坤两卦即为《易》之门户。天地生成万物，遂有千变万化，乾坤之后，诸卦依次展开各种矛盾复杂运动。在运动过程中所展现出来的，从文化民俗到哲理人生，无所不及。经过无数阴阳盛衰、矛盾消长，过程达到穷尽，矛盾得到解决；然而矛盾止息是暂时的、相对的，矛盾运动才是绝对的，新过程在旧过程中孕育而生，即将重新开始。既济与未济二卦正是变易无穷的反映，人生哲理亦在其中。

宋代大儒朱熹作了十分精当的说明：“六十四卦，三百八十四爻，皆所以顺性命之理，尽变化之道也。”现代易学家黄寿祺认为，《周易》六十四卦，各卦各自象征某一事物、现象在特定背景中产生、变化和发展的规律，每卦的卦辞与六则爻辞，也是在相互联系中，披露了该卦所蕴涵的事物运动变化发展的道理。

《周易》讲变、变易、生生不息，舍此无道。这也是梁漱溟所谓“大道之源”。用这个大道考察、研究中国历史与现实，就得出了变革论、进化论。这是近代许多思想家的理路。

把西方近代新进化论与易学传统变易思维有机结合起来，以论证现实社会变革的必然性、合理性，这是维新派共同的特点。

康有为作为戊戌变法运动的领袖，提出了著名的“道可变”的命题。他把天、地、人三者变化看成是“孔子系《易》，以变易为义”。他认为变易是一种普遍现象，诸种现象背后有其必然法则，“天”是“善变”的，善变不是“逆天”，而是“应天”，主张“善变以应天”，反对“不变而逆天”。天道变化不是简单的量变的重复，而是新代陈，新胜旧，“用其新，去其陈”是不可违背的规律。他认为“变法而强，守旧而亡……观万国之势，能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡”（《上皇帝第六书》），由此，康有为提出了“全变”的主张，包含着质变的因素。他说：“今日不变新，则不可；稍变而不尽变，不可。”（《日本书目志·序》）这就既是继承又是把《周易》变易之道作了较为彻底的发挥，并使变易理论内容显示了时代新特点。

在《天演论》之自序中，严复指出：“今夫六艺之子中国也，所谓日月经天、江河行地者尔。而仲尼之于六艺也，《易》、《春秋》最严。司马迁曰‘《易》本隐而之显，《春秋》推见至隐’。此天下之至精之言也。始吾以谓本隐之显者，观象系辞以定吉凶而已……夫西学之最为切实而执其例可以御蕃者，名、数、质、力四者之学是已。而吾《易》则名、数以为经，质、力以为纬，而合而名之曰《易》。大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。凡力皆乾也，凡质皆坤也。”所谓“御蕃者”就是驾御事物复杂变化。他

认为西学之倡变与中国传统的“隐而之显”的易学变易精神是一致的,“质力相推”乃乾坤之道也。物竞天择的自然进化规律,也能说明人类生命的起源。

严复通过翻译赫胥黎的《天演论》并创造性地写出了《论世变之亟》、《救亡决论》等文章,把传统的变易观与西方自然科学、哲学相结合,发起了对封建主义意识形态的挑战,推动形成了思想解放的高潮,对近代以来的中国思想文化发展起了巨大的启蒙作用。章太炎、孙中山、鲁迅和毛泽东早期的进化论思想都受其影响。

## 二、应时与偕时

阴阳变易以及在此基础上的一切变易,都是在一定时间和空间发生的。《周易》变易思维离不开时空观念,比较而言,它尤其注重时间,甚至归“位”于“时”。《周易》中多处言“时”,时的哲学贯穿于经传。仅《易传》的《彖传》赞美“时大”、“时义大”、“时用大”的就有豫、随、颐、大过、坎、遯、睽、蹇、解、姤、革、旅十二卦之多。程颐曾明确指出:“看《易》且要知时,凡六爻,人人有用。”(《二程遗书》卷一九)他这句话抓住了读易的关键。以“时”的视角去解读《周易》,必定会发现其中精妙无穷的智慧。《周易》认为首先要奉天明时,更重要的是顺天应时,还要与时偕行。

### (一) 奉天明时

世界上的任何事物无不处于一定的时间和空间中。西方哲学从古希腊开始形成了独特的时空观,时、空有彼此独立的地位,空间是不依赖于时间的独立存在。《周易》的时空观与此不同,与空间相比时间更被看重,且时的含义又比时间更宽泛、宏大。六十四卦每一卦六爻都有自己的位,即空间,是否“当位”标志着事物所处的状态,但不管“当位”还是“不当位”,都要看其发展对应的时段,即从根本上说位受限于时。《周易》之时,实际上是以时统位、摄位归时,又纳万象入时中,是兼融时、位、物三者而通体浸润着浓郁人道价值与精神的范畴。

首先,《易传》认为人和万物存在于其中的宇宙是感性具体的时的存在。《周易》把宇宙视为生命之流,《序卦传》从宏观上作了总纲式描述。生命之流也就是时之流,在时之流中,万物万象才获得生命的存在与价值。宇宙衍化万物,从天地自然到人文礼仪是连续的序列,这个序列的每一环节都是时的存在。万物化生之理都是在时之流中显示。离开了时,其他物象就是抽象存在。在这里,时具有了形而上的至上性意义。因此,《系辞

传》说,“变通者,趋时者也”。

《周易》之时首先是“天时”,天时具有不可逆转的必然性、规律性,“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒”(《豫·彖传》)。“忒”,即差错。时的具体特征是一维性,具体形式是四时,表示为时间前后相随绵绵不断。《系辞传》明确说“变通配四时”,“交通莫大乎四时”。时间就是日月四时推演:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。”

《易传》讲天时不仅特别强调四时,而且有意识地把节气和卦象相配,用以说明卦、爻象和卦爻辞,这在本书第三章“汉易”中得到显明展示。因而《易传》之时具有明显的象数化和哲理化的倾向。《礼记·月令》是记载天子迎四时之礼仪的。刘大钧先生在《卦气说与易传》一文中列出了详细的《礼记·月令》与《大象传》的对比关系表,指出两者“在文字内容上是何其一致”<sup>①</sup>。所不同的是,《易传》将“时”及其所发生之事配以卦象,纳入了六十四卦的体系。关于“天地之数”、“大衍之数”、“揲之以四以象四时”等论述,即表明了其象数化特征。认为天地间日月往复离不开时,“天地盈虚与时消息”(《丰·彖传》),意即大自然盈满与亏虚变化都伴随着时而更替着消亡与生息。四时之变的根本原因在于阴阳变易之道,“一阴一阳之谓道”,“刚柔相推而生变化”。由此,《易传》更加哲理化。

其次,《易传》把“天时”贯彻到社会、人生,人的性命也是一种感性具体的时的存在。天道变化、地道顺成,宇宙万物各得以正定其性命,即“乾道变化,各正性命”。郑玄注“正”为“定”,即静定。“性命”,孔疏作出了确当的阐释:“性者天生之质,若刚柔迟速之别;命者人所禀受,若贵贱夭寿之属。”父天母地赋予人及万物以至正的性命,而唯有当它们各自能够保持这种本然的性命时,宇宙才会呈现出一种最佳的理想和谐状态,即“保合太和,乃利贞”。而父母天地所赋予人至正的性命,确乎为一种由人文之仁义所涵养并以其为终极价值根基的特殊之性命。正所谓“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”(《说卦传》)。因为其特殊的性命,人成为高于其他事物的“万物之灵长”,人与天、地相参而成“三才”,人道与天道、地道并列而成“三才之道”。

“人时”是“天时”的贯彻与落实。《周易》视野中的人时,实际上包括人类社会整体所处的时势、时机和现实个体人生所处的时遇、时机。高亨先

<sup>①</sup> 刘大钧:《卦气说与易传》,载《大易集述》,巴蜀书社1998年版,第67页。

生《周易大传今注》指出：“《易传》所谓‘时’指当时之具体形势、环境与条件。”<sup>①</sup>时被注入人文价值内涵，无论社会整体还是个体人生，都必须把握时而从事实践活动才能成功。现实的个体人生，总是特定时段上的存在，它既与其他事物一样处于特定宇宙之时下，又与其他同类个体一样处于特定的社会整体之时中。这二者构成所谓人的时机、时遇。时机和时遇先于个体而存在，成为现实人生书写其生活篇章、展开其生命历程的前提。因此，依《易传》所见，人生的开篇就在于奉天明时，就是要对其所处的宇宙之时与社会之时有明晰的认识与把握。

## （二）顺天应时

众所周知，《易传》是《易经》的第一个完整解释系统。在这个系统中众作者们对圣人明时之义作了充分的阐释、发挥，乃至极尽其溢美颂扬之词。在他们看来，六十四卦就是包括社会和人生在内的大宇宙一切的表征者，就是天地自然与社会人生两种时及时下万事万象的符示者。因而六十四卦及三百八十四爻也就有了各自特定的“时义”。《系辞传》曰：“六爻相杂，唯其时也。”每一卦都由六爻错杂而居所成，六爻相互错杂只是反映特定的时宜和阴阳物象。王弼简明扼要地指出：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也”；“卦以存时，爻以示变”（《周易略例》）。表明王弼是以时的视角来解读《周易》的。

例如，乾卦及其六爻时象通过龙由潜而见（现）并最终至亢的过程，展现了社会人生（具有龙德的君子）生存与发展动态的时义。又如，咸卦及其六爻时象通过男女交感爱恋的动态过程，揭示了阴阳交感形成对立面统一互动情状的时义。而比卦则着重表现了相对静态之时象，即“下顺从”与“上下应”的时义。

这种由卦爻所表征和符示的时象，因为对人而言具有时遇、机遇的意义，所以关系人生命运的吉凶祸福，对现实人生产生不可忽视的影响。《彖传》有十二卦直言“时”：颐、大过、解、革卦言“时大矣”；豫、随、遯、姤、旅卦言“时之义大矣”；坎、睽、蹇则言“时用大矣”。如在颐卦下说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉！”随卦云：“随，大亨，贞无咎，而天下随时。随时之义大矣哉！”姤卦之下说：“刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉！”蹇卦下则称：“蹇之时用大矣哉！”《易传》特别拈出这十二卦，以此为例，使人触类旁通，以时的视野去解读另外五十二卦，并透彻地领悟《周易》时的哲学蕴涵。

<sup>①</sup> 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社1998年版，第308页。

《易传》认为,时遇是人不可自主选择的,人的现实生活只能以生而遭逢的时遇为出发点。但并不意味着人在时遇面前完全是被动的存在物,恰恰相反,人在明时之后可以自主地顺天而乘时、应时,人完全可以通过对时的主动回应,使自己成为能够顺利驾驭现实时遇的主体性存在;通过积极主动地乘时、应时而进德修业、崇德广业,以成盛德大业,开拓人自身理想的生存与发展的天地。

顺天应时的关键在于确立、挺立人的主体性。主体性是人之为人而区别于其他一切生物根据。确立主体性,是人生价值论的基点。《周易》不仅以“三才之道”确立了人与天、地鼎立的地位,而且主张以人作为中心来审视和处理宇宙间的一切事务,与天地参,挺立人的主体性。《系辞传》说:“天地设位,圣人成能;人谋鬼谋,百姓与能。”天地设立了刚柔尊卑之位,圣人依此创成大《易》广施功用;于是人的谋略沟通了鬼神的谋略,连寻常百姓也能掌握《易》的功用。还说:“君子将有为也,将有行也……参伍以变,错综其数;通其变,遂成天地之文;极其数,遂定天下之象……能通天下之志……能成天下之务。”君子在天地之间大有作为,人的主体能动性得到充分彰显。《易传》所褒扬的就是,人要从自身出发,拓展属于自己的人文世界,建立起属于自己的天人之序,构成符合自己价值理念的天人关系图景。只有世界成为属人的世界或为人的世界,它对于人而言才有价值和意义。

挺立人的主体性,也就是挺立人在时遇中的主体性,以时为宏观背景,从时的视野出发由人来自主审视和处理一切事务,化自在之时为为我之时;进一步说,也就是让时进入我的活生生的现实世界,与我鲜活的感性生命融为一体,为我所用,并被赋予新的人文价值与意义。《彖传》生动地归纳了十几种顺时、应时的情形,如大过卦教人做事注意时机分寸;睽卦提出事物相睽又统一的原则,教人因时而用;蹇卦强调不同时机灵活应付艰险;旅卦则指出商旅必须选择适当时机,等等。

《易传》所产生的春秋战国时代,社会正处于急剧变动之中,时遇、时势的重要性在社会人事活动中愈益突显,人成败得失的关键往往在于对“时”的把握。许多思想家认识到了这一点,并在实际中灵活运用。例如范蠡三论“时”至而不至,终助勾践打败吴国。《易传》认为人的主体能动性就表现在“顺天”与“知几”上。顺天、知几就是要把握具体的环境、形势与条件,最不可低估的就是时遇、时机。人与天时之间的“应”不是神秘的巫筮,而是通过专心诚意的“中孚”探求规律、最终知“几”来达到的。因此,圣人必须要“极深研几”,“探颐索隐,钩深致远”。

《周易》所谓“顺天应时”包括两种情形:当际遇到较为顺利的时机如泰卦通泰时,要冷静理智地对待并倍加珍惜、充分利用之,以成就一番事业,



要有谨慎自警的忧患意识,不可得意忘形、忘乎所以。当遭逢到不理想甚至艰难时势如否卦的否闭处境时,也不必悲观、颓废,更不能自暴自弃。此时,反而要认识到时遇无常和命运的循环流转,当前的不理想未必不会变为较为理想者,从而坦然直面当下的时遇,以足够的耐心和理智化不利为有利,以乐观精神向着未来努力。鉴于这两种情况,《易传》倡导一种不卑不亢、不骄不躁的君子气度。《文言传》说,真正的君子“居上位而不骄,在下位而不忧,故乾乾因其时而惕,虽危无咎矣”。在后一种情况下,生不逢时的君子的恢弘胸襟、坚毅心志、高尚情操,更令人肃然起敬:“不易乎世,不成乎名,遁世无闷,不见是而无闷;乐则行之,忧则违之。确乎其不可拔,潜龙也。”这是儒道二家兼融的人文情怀:既出世又入世,既无为而又有为。

### (三)与时偕行

《周易》认为,奉天明时在于顺天应时,顺天应时的理想状态为与时偕行。《文言传》曰:“终日乾乾,与时偕行。”行,即行进、发展。这是指乾卦九三如阳气发展到一定阶段,表示万物将趋繁荣。君子整日强健振作,说明正在追随时光向前发展。

《彖传》在诠释损、益二卦时充分阐发了与时偕行的哲理。在一定时间条件下,减损和增益都有其客观合理性,适时而损益具有普遍的意义。如果适时适度,损其所当损而益其所当益,则损与益无所不当;反之,不合时宜而变易阴阳,损其不当损而益其不当益,则损益皆误,小将危及个人身家性命,大将危及国家民族的安危。损益之道,不可不察。

《损·彖传》认为,“二簋应有时,损刚益柔有时;损益盈虚,与时偕行”。“簋”,古时盛食物的器皿;“二簋”在这里喻微薄之物,指代祭祀。不仅具体到祭祀上应有时,而且普遍意义上减损刚强补益柔弱要适时,事物的减损增益、盈满亏虚,都是配合时机而自然进行的,有其客观发展规律。这种自然规律落实于人事,就是为人处世应遵循的准则。

《益·彖传》又一次强调“有时”原则:“益动而巽,日进无疆;天施地生,其益无方。凡益之道,与时偕行。”增益之时下者兴动而上者逊顺,功业就能日益发展无限量;上天施降利惠,大地受惠化生,增益的作用无所不在。综观天下增益之道,都是配合时机自然进行的。在自然界,春不至不生,夏至不长;在人类社会,损上益下也应讲究岁之歉否,丰年租重,无灾不赈。正如王弼所说:“益之为用,施未足也;满而益之,害之道也。故‘凡益之道,与时偕行’也。”(《周易注》)

人们在掌握了“时”的规律后,就可以按照事物发展阶段主动把握时机。一般说来事物发展过程大致可分为以下几个阶段,因而与时偕行也需

要相应地把握如下时机：

一是事物刚出生力量比较薄弱，需要“待时”。《彖传》释屯卦说：“屯，刚柔始交而难生。”说明事物初生之艰难；释困卦说：“险以说，困而不失其所，亨，其唯君子乎？”身处困境仍乐观有为，不失其志。《文言传》说：“君子进德修业，欲及时也。”《系辞传》说：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有？”等待不是消极的，而是积蓄能量，静待其变。

二是事物有所发展，利于行动的时机到来，需要“解时”。《解·彖传》说：“解：险以动，动而免乎险……天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼；解之时大矣哉！”“甲”，指植物种子的皮壳；“坼”，《说文》云“裂也”，即破裂。艰险过后形势发生转变，犹如百果草木利用雷雨发作的时机发芽滋长，人也要主动出击，抓住宝贵时机，不要错过。帛书《周易·繆和》明确说：“古之君子时福至则进取，时亡则以让。夫时至而能既焉，散走其时，惟恐失之。”

三是事物发展已经成熟，达到全盛时期，需要“时中”。《周易》具有鲜明的尚中、时中特征，认为尚中使事物发展在成熟阶段长期保持稳定。《彖传》释需卦说：“位乎天位，以正中也。”释讼卦说：“利见大人，尚中正也。”“中”即不偏不倚、无过无不及，作《易》之圣人尚中，既是人回应时遇流动、拓展人生德与业的最佳方法论，又是人生德与业应达到的最佳理想境界。《节·彖传》：“亨，刚柔分而刚得中……说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。”天地运行正是节制而守中，阴阳柔刚不滥用，才形成循环往复不出差错的四季推移。人们希冀能够像天地运行一样恒久，于是效法其“中”与“节”。作为方法论和理想境界的“中”，并非固定不变，而是具体而处于流变状态之中的。此“中”只能是处于各种特定时下之“中”，即“时中”。《易》作者的这种慧见与思想精华，既不乏超越的理想主义品格，更不乏直面现实的理性和现实性品格。这种理性与现实性品格，就使得此一慧见颇显亲切宜人，避免了空想的理想主义的各种弊端。

四是事物发展到终极，已经不能维持平衡，需要“革时”。天地变革导致四季形成，人类社会的变革亦同此理。顺天应人，与时偕行，变革之时的功效是十分宏大的，社会大变动大变革时期，时机纷纷涌现，往往给人们发挥主观能动性提供了有利条件。现代社会正值变革日新之际，机遇与挑战并存，与时偕行的传统文化精华给现代人以启迪，形成新的时代精神，这就是与时俱进。

### 三、尚中求和

《易》作者认为，宇宙间的一切事物都在运动变化，变化普遍体现了“时位”之变，因而象征宇宙万物各种境况的卦爻符号当然也包含“时”和“位”的内容。例如初爻，它处在一卦的最下方，从时间上看其“时”最始，代表一事物的萌芽和发端；从空间角度看其“位”最低，其象征意义可以表示自然环境的低湿处，也可以表示等级社会的卑贱阶层（处于最底层的民众），甚至代表人体部位的最下端的脚趾（咸卦、艮卦等）。而上爻则处一卦最上方，其情形与初爻相反。一卦六爻，自“初”至“上”，既是位的上升，又是时的渐进。每一爻都同时兼有“时”与“位”的象征意义。

六爻之间其位又有阴阳之别，奇数为阳，偶数为阴，故爻画有当位（得正）失位（失正）之分。得正为吉，失正为不利。人事象征意义在于提醒人们审时度势，反思所职之事与所居之位是否一致，是渎职抑或僭位。程颐说：“位者，所处之分也。”（《伊川易传》）人若明其所处之分，善其所处之分，是为“守正”。

尚中正是《周易》的鲜明特色，全书提及“中”字凡一百余次，皆在引导人们恪守中道，保持常“度”，做到“无过无不及”。因此，清人钱大昕说：“《彖传》之言‘中’者三十三；《象传》之言‘中’者三十。其言‘中’也，曰‘正中’，曰‘时中’，曰‘大中’，曰‘中道’，曰‘中行’，曰‘行中’，曰‘刚中’，曰‘柔中’。刚、柔非中也，而得中者无咎，故尝谓六十四卦、三百八十四爻，一言以蔽之，曰‘中’而已矣。”<sup>①</sup>钱氏的结论未免绝对化，但确实揭示了《周易》的思维特色。

在阴与阳的内在关系中，协调、统一、和谐是其基础和底蕴。阴与阳相互联结、依存，舍阴无阳，舍阳无阴；只有阳爻或只有阴爻，都不能构成易卦。虽然看起来乾卦只有阳爻、坤卦只有阴爻，但两卦是易之“父母卦”，作为一个整体，阴阳具备化生万物。“乾坤成列而《易》立乎其中矣。”（《系辞传》）“观变于阴阳而立卦。”（《说卦传》）阴与阳的协调是易卦成为统一体的基础。汉代易学揭示了阴、阳爻之间的承、乘、比、应、中的关系。凡下爻紧靠上爻叫做“承”，即以下承上的意思，凡上爻高凌下爻叫“乘”，阴爻乘阳爻为“乘刚”，六爻之间逐爻相连并列为“比”，初与四、二与五、三与上，如果为一阴一阳，则为“应”，一般说来，有应则吉，无应则凶。应即为协调和谐。“中”即居中、时中，即易卦六爻之二爻为内卦之中，五爻为外卦之中。如果

① （清）钱大昕：《潜研堂文集》卷三《中庸说》，见《四部丛刊》本。

阴爻居二、阳爻居五位则既中且正，一般为吉、无咎。据统计，二、五爻吉辞最多，合计占 47.06%，差不多是总数的一半。正是“二多誉”、“五多功”（《系辞传》）。在这些关系中“应”与“中”最突出地反映了阴阳和谐性，《易经》爻辞及《彖传》和《象传》从许多卦上表现了这一特征。就六十四卦而言，凡六爻阴阳协调、和谐都为吉卦，如泰卦，初与四、二与五、三与上皆阴阳谐和，天地交通为泰。既济卦不仅阴阳全应，而且阴爻居二位、阳居五位，既中又正，象征事情有成。

从《易经》看，卦、爻辞的吉凶来自“观象”的结果。就各卦而言，二五爻之辞多平易、吉利。例如，乾卦九二、九五爻皆有“利见大人”，《坤》六二言“无不利”，六五说“元吉”。《蒙》九二为“包蒙吉，纳妇吉”。《需》九二言“终吉”，九五曰“贞吉”。《讼》九二言“无咎”，九五说“元吉”。《师》九二言“吉”，《比》六二云“贞吉”。《泰》九二言“得尚于中行”，六五说“元吉”。《随》九五曰“孚于嘉，吉”，《临》九二“咸临，吉，无不利”，六五“知临，大君之宜，吉”。《贲》六五言“终吉”，《离》六二曰“黄离，元吉”，六五云“出涕沱若，戚嗟若，吉”，等等。据统计得知，二爻明言吉、利、无咎等辞者四十六，占二爻总数的 71%，明言凶、不利等辞者有九，占总数的 14%；五爻明言吉、利、无咎等辞者四十九，占五爻总数的 74%，明言吝、凶等不吉之辞者八，占总数的 13%。而且凡有权势、贤德之士的称呼也多见于二五之辞。如《坤》六二“或从王事”，《晋》六二“受兹介福于王母”，《解》六五“君子维有解”，《涣》九五“涣王居”，《未济》六五“君子之光”，等等。<sup>①</sup>

可见，二五多吉辞、多尊贵之称号与二五爻居位有关。《系辞传》总结道：“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。”而《彖传》、《象传》又往往以“中德”“中道”释之，显然是针对二五居中位而发。《周易》二五之辞的吉利、尊贵反映了中国古代尚中和的理想人格与价值尺度。如中国古代政治崇尚中和，“无偏无陂，遵王之义……无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平……”（《尚书·洪范》）。礼乐尚中和，《周礼·大司徒》：“以五礼防万民之伪，而教之中，以六乐防万民之情，而教之和。”此外，人格、社会、家庭等都尚中庸、中和。有学者提出了“三才定中”、“体用得中”、“时行成中”并进行了分析。<sup>②</sup>

与上述情况不同，三、上两爻辞多凶险严厉。如《恒》九三“贞吝”，上六“凶”。《遯》九三“系遯有疾，厉”，《大壮》九三“贞厉”，上六“无攸利”。《小

① 参见林忠军《象数易学发展史》第1卷，齐鲁书社1994年版，第12页。

② 参见郭胜坡《周易哲学的“中道”观》，载《周易研究》2008年第4期。

过》九三“凶”，上六“凶，是谓灾眚”。《既济》上六“濡其首，厉”，《未济》六三“征凶”，上九“濡其首，有孚失是”，等等。三、上之辞多惕厉险恶，与两爻居位有关。三爻居内卦之上位，上爻居外卦之上位，皆有过中、穷极之义。《易传》所云“其道穷”、“何可长”、“何可久”、“不知节”、“上穷吝”、“终不可长”等言辞所揭示的正是此意。

《周易》阴阳和谐思维一经形成并被系统化、理论化为尚中求和的思维模式，它作为一种客观性精神力量，又反过来日渐渗入人的心灵世界的底层，泛化到社会生活的各个领域，对中华民族的精神文化生活发生巨大、深远而持久的影响。这一影响无论是积极的还是消极的，都值得我们认真反思。

和谐思维在《周易》中实际上表现为三个层次：首先，在宇宙自然的宏观意义上，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”（《说卦传》）。乾道刚健以生物，坤道柔顺以成物。宇宙整体是和谐而有序的。其次，在人与自然关系上，天地为自然，人为自然而生，又反过来体悟和确证自然。“六爻之动，三极之道”（《系辞传》），人道“仁义”德性伦常与天道阴阳、地道柔刚贯通一体，天地人圆成会通。再次，在人与人关系上，主张“同人”之道，亲附聚合；在人自身倡导“安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求”（《系辞传》）的君子心身平衡保全之策。

先秦时期，儒、道、阴阳各派思想家沿着先哲思维路径，分别从不同层面表示了对和谐的执著追求。《国语》说：“同德则同心，同心则同志。”这种思想显然与《易传》一致，明确强调了人与人关系和谐的方面。孔子说：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。”（《论语·学而》）把和谐作为人类社会最理想的原则。“礼”既指普遍的规范体系，又包括社会政治制度；“和”则更多地表现为一种体现于交往过程的伦理原则。“和”实际上为双重含义：作为目的，礼的功能及作用在于为达到社会领域中的“和”提供前提；作为手段，礼本身的合理运作又离不开伦理价值原则的“和”。换言之，制度（礼）的作用过程，需要道德原则（和）的担保。“和”的基本精神在于以人为目的，这正是仁道观念的主要内涵。

《中庸》对“中和”作了经典性阐发，上升为宇宙根本性法则：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”喜怒哀乐属于人的情感领域，未发是情感的潜在形态，已发是情感的现实活动及外在表现；“中节”既指达到一定的度，无过无不及，又包含并合于一般的准则、规范之义。情感活动是人的精神世界的重要组成部分，和谐有度构成了精神世界、精神生活健康发展的重要方面；就此而言，对“和”的肯定与追求，也蕴涵着建构自我

健全的精神世界、避免精神活动失衡的要求。

《中庸》对中和思维的提升,揭示了中国人的心灵活动的本质和思维活动的特点,梁漱溟、冯友兰等先生认为,中国哲学与文化的思维方式用一句话说就是“极高明而道中庸”。与《易传》相比,《中庸》撇开了从天到人宽广的历史与生活,显得局促而拘谨;但它以人的意识修养为中心,对内在人性心灵作了形而上的发掘,在理论建构的精深紧凑上又超过了《易传》。二者的相同之处在于,吸取并改造了道家的世界观,把儒家重“学”、重“教”、重人为、重修养的内容赋予了自然的“道”和主宰的“天”,确立了儒学“天”高于“道”的基本原则,因而共同成为儒家的重要典籍。正如熊十力先生所说:“《中庸》本演易之书。”<sup>①</sup>冯友兰先生则把“易”“庸”连在一起,指出“《中庸》的主要意思与《易传》的主要意思,有许多相同之处。……它们的中间,有密切的关系”<sup>②</sup>。

荀子把“能群”看作人高于动物之处,他所说的“群居和一之道”与孔子一样,均着眼于以礼节制人的行为,使社会整体保持一种和谐状态。孟子提出“天时不如地利,地利不如人和”的著名论断,使《易传》天地人“三才”落脚于“人和”,并强调“五伦”的重要性,着眼于社会的协调和谐。《礼经·经解》对何谓“和”作出说明:“发号出令而民说之谓之和。”道家崇尚“混沌”,认为原始的自然混沌是理想的和谐状态,“当是时也,阴阳和静,四时得节,万物不伤,群众不夭……莫之为而常自然也”(《庄子》)。主张返璞归真,“和之以天倪”,“守其一以处其和”,厌恶自然的破坏和人性的扭曲,从与儒家不同的角度确认了和谐的价值目标。《吕氏春秋》把音乐的和谐与自然的和谐联系起来:“凡乐,天地之和,阴阳之调。”《管子·形势解》则把春夏秋冬四时与阴阳相配,阐述了万物生、长、收、藏的全过程,展现了一幅自然变化的和谐图画。可见先秦时期有丰富的和谐思想,大体上奠定了我国古代和谐理论的基础。这对于《易传》阴阳和谐思维的形成和发展具有重要启发意义。

其后的两千多年,《周易》的阴阳和谐思维及整个和谐理论,与民族传统哲学发展相一致而日趋完备和臻密,并逐步积淀和强化为一种思维定势。例如,董仲舒说:“和者,天之正也,阴阳之平也,其气最良,物之所生也。”(《春秋繁露》)他十分崇赏宇宙的整体和谐,“举天地之道而美于和”(同上),天地之美,莫大于和。刘安说:“一而不生,故分而为阴阳,阴阳和而万物生。”(《淮南子》)王充则说:“夫阴阳和则谷稼成”(《论衡》)。虽然他

① 熊十力:《原儒》下卷(十力丛书),上海书店2009年版,第177页。

② 冯友兰:《新原道》,商务印书馆1945年版,第61页。

们与董仲舒的思想宗旨不同,但都把阴阳和谐作为宇宙的自然属性和理想状态。《后汉书》则把宇宙和谐落实到社会生活中人与人之间关系的协调,强调同舟共济、齐心协力:“共舆而驰,同舟而济,舆倾舟覆,患实共之。”魏晋玄学家阮籍说:“男女同位,山泽通气,雷风不相射,水火不相薄,天地合其德,日月顺其光。”(《阮籍集》)把社会与自然的和谐贯通起来。宋代的哲学家以《周易》为起点进一步解释和发挥,二程认为:“刚正而和顺,天之道也。化育之功所以不息者,刚正和顺而已。”(《二程集》)“天地之道,常久而不已者,保合太和也。”(同上)张载说:“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静、相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”(王夫之《张子正蒙注》)强调宇宙本质上是动态性的和谐。王夫之则对二程、张载等人所阐发的《周易》阴阳和谐思想加以总结提升:“太和,和之至也。”(同上)“天地以和顺为命,万物以和顺为性。继之者善,和顺故为善也。成之者性,和顺斯成性也。”(《周易外传》)和顺即和谐,此乃天地之命和万物之性。这就从哲学本体论的角度看待和谐,把和谐视为宇宙的本质。上述和谐思想大多是在《周易》阴阳和谐思维基础上从不同方面的深化和发展。因此,《周易》是“大道之源”,没有源头活水,就没有传统哲学的和谐论。

《周易》阴阳和谐思维对中国文化和社会生活的影响是广泛而深刻的。例如,表现在中医学上。祖国医学的理论基础是阴阳调和观念——既指人体与自然界之间应该有一种协调关系,也指人躯体内各系统功能应当维持一种平衡关系。“内外调和,邪气不能害”,表明人身体健康;当失调或失和,则意味着人身体有疾病,“阴阳离决,精气乃灭”(《黄帝内经·素问》)。因此,中医治病的基本原则是调整已受到破坏的生理机能,使之重新恢复阴阳平衡协调状态,即“阴病治阳,阳病治阴”(同上)。阴阳调和观念显然与和谐思维方式有直接的关系。我们肯定祖国医学,就包含着对和谐思维方式的肯定。

又如,和谐思维对中国艺术也有深刻影响,它直接制约和支配着民族传统的审美情趣。中国古典美学在和谐思维方式的影响下,尤其注重美的对象的平和、凝重、庄严、典雅,特别崇尚“中和”的审美格调。古代传统的乐理,历来反对“郑卫之音”、“桑濮之典”,把它们视为“淫声之作”,认为它们违背了“中和”原则。相反,“雅乐”、“正乐”受到格外推崇被称为“大乐”。而“大乐必易”(杨天宇《礼记译注》),“易”即和平。“乐从和,和从平。声以和乐,律以平声……声应相保曰和,细大不逾曰平。”(《国语》)当代美学家周来祥先生提出“美为和谐”:“究竟什么是美呢?我认为美是和谐,是人和自然、主体和客体、理性和感性、自由和必然、实践活动的合目的性和客观世界的规律性的和谐统一。美是和谐的思想不是突然想到的奇说怪论,而

是人类美的思想发展的必然理论结果。”<sup>①</sup>这就反映了人类在审美领域的共识。

还有一个事例,也是“和”文化的充分彰显。自两汉至元代的中國历史上,共有 36 位皇帝的 39 个年号直接使用了“和”字,除去重复使用的,共使用了 24 个带“和”字的年号。按使用频率由高到低依次为:“太和”(7 次)、“永和”(4 次)、“和平”(3 次)、“元和”、“建和”、“延和”、“致和”(均为 2 次),使用 1 次的就太多了,如征和、光和、景和、乾和、泰和等。

关于中国传统文化的特点,梁漱溟先生曾提出“和平文弱”是民族品格的重要特点之一,并且解释为:“温顺和平、耻于用暴、重文轻武、文雅而不免纤弱、特喜调和妥协;中庸及均衡、不为已甚,适可而止等”。<sup>②</sup>这种特定的国民品格作为一种文化现象,可以追溯到重和谐的思维方式在心理结构上的积淀。对其优劣需要具体分析。

中国传统哲学本质上是一种道德哲学,它所重视的是人与人之间的关系,以调节这种关系而实现整体和谐为最高目标。《周易》的天地人三才思想,阴阳和谐思维,是以自然界能包含万物的特性为据,旨在说明人道应以宽厚、仁义为德,应具有博大恢弘的气度。这种观念陶铸了中华民族胸怀宽广、热爱和平、团结和睦的特殊品格。从个人的修养——身心平衡、健康,到齐家——家庭和睦,再到治国——长治久安,最终达到平天下——“协和万邦”。从人际关系看,实际上关注的是社会整体的稳定、和谐,有助于社会各方面力量、各种因素的协调、凝聚,有利于社会的发展和进步,增强了中华民族的向心力、凝聚力;从国际关系、民族关系看,实际上关注的是睦邻敦友,世界和平,这有助于全球一体化进程,最终有利于全人类进步。但是,和谐思维模式实质上是以自然界的理想和谐证明人类社会等级秩序的合理性,其内在逻辑是自然界的天上地下、天尊地卑的层次结构,人类社会相应地也应该是君臣上下、贵尊贱卑的差别结构。不仅是理想状态,而且是天经地义的。由此人们只能对封建等级制度顶礼膜拜,而不能表示丝毫怀疑。中国封建社会经两千多年而异常稳定、等级残余贻害长久,与传统的和谐观有一定因果关系。这也是梁漱溟所谓国民品格“文弱”性、消极性的一种表现。这种崇尚和谐与安遇知足,以内在满足为旨趣的人生态度,与西方“征服世界”敢于冒险的人生精神相扞格抵牾,它使中国文化走了一条与西方迥异的文化路径。

① 周来祥:《论美是和谐》,贵州人民出版社 1984 年版,第 73 页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社 1987 年版,第 12 页。



## 四、体认与意会

在中国哲学史上,有许多哲学流派和哲学家推崇直觉和直观,从不同角度表达了他们的看法。例如“体”、“体认”、“意会”、“顿悟”、“禅定”、“觉”、“诚明之知”、“清思之知”等概念,都有直觉的含义,或者说与直觉思维有关。老子讲的为了体道而“涤除玄览”,庄子通过“坐忘”而“见独”,孔子主张“体仁”,孟子提出“尽心、知性、知天”,王弼的“得意忘言”,佛学家们对“觉”与“悟”的重视,等等,都不同程度地对直觉问题作出了思考和阐明。

《易经》是古人朴素的宇宙图景、人事活动模式的反映,八卦图像以及由其组成的六十四卦卦象,就是以最简练的线条图案对天地万物总体关系的模拟和象征,《易传》则是对天地人复杂关系的系统阐发与深刻表达。这种智力图像不是一般意义上的具体图形,而是一种形式上的抽象;但是它又与语言的抽象不同,与代数的抽象不同,还保留着某种图像。就是说,《易经》八卦图像以及由其组成的六十四卦卦象,具有介于具体形象和概念之间的某种过渡性质。这种象征与表达,充分透显出易学直觉思维的魅力。

### (一)感而遂通

与西方哲学重视主体对客体的认识不同,《周易》和儒家则强调自我体验的重要,体现了直觉的直接性和主观性的特点。由于思维主体在结构上是知、情、意,即认知、情感、意志为一体,追求的是真善美之境,所以主体对客体的把握方式就不可能是单纯认知型的,而是属于知情意融合的体验型的。中国的先哲认为,体即用,用即体,用宋代易学家程颐的话叫作“体用一源,显微无间”。

作为先民生活经验的记录,《易经》卦爻辞大多数就是某个人或某些人的体验,而不是一般的事理或原则。但这种体验一旦被记录下来,就往往成为后人判断事态、预知将来的比照和范例。例如《文言传》解释坤卦说:“天地变化,草木蕃。天地闭,贤人隐。《易》:‘括囊,无咎无誉’,盖言谨也。”天地运转变化,草木繁衍旺盛;天地昏暗闭塞,贤人隐退匿迹。《周易》说,束紧囊口,免遭咎害,不求赞誉。这大概是譬喻谨慎处世的道理吧。这就从自然界的变化联系到社会人事的变化。

《周易》非常强调并大加赞扬体认、感通、顿悟的作用,认为那是一种入“神”的境界。《系辞传》明确说:“精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也。”君子和学者精深地研究道义、深入万物的神妙之理,是为了进献才用;

利于施用、安处其身,是为了增进和崇尚美德。这是《易》作者十分赞赏的。

“几”和“神”是《易传》中多次出现的概念,例如,“知几其神乎”,“君子见几而作,不俟终日”,“阴阳不测之谓神”,“神者妙万物而为言者也”,等等。“几”和“神”是相近似的,就是指事物或现象变化的苗头,尤其是吉凶之先兆。用《系辞传》的话说,即“几者动之微,吉之先见者也”(内在地也包含“凶之先见者也”)。因为占筮能预见变化的先兆,所以称其为神妙莫测。

“《易》无思也,无为也。寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此?”出自《系辞传》这一段话说得更透彻,用反问语气加强了作者肯定的意蕴:大《易》的道理不是靠冥思苦想得来的,而是自然无为、通过体认和感悟所得。它寂然不动,根据阴阳交感相应的原理就能会通天下万事之理。如果不是通晓天下极为神妙的规律,谁能做到这样呢?这段明显带有道家思想倾向的话,鲜明地表达了中国哲学对直觉和直观思维的推崇,也就表明中西方在认识论上的迥然差异。

占卜或卜筮是人类早期主要的文化活动。卜筮具有预测和致用的功能,凡是社会生活中一切重要事情,诸如战争、生产、婚姻、祭祀、远行等,都要预先占卜,根据卜筮结果而确定。在天地人一体的朦胧的整体意识中,人们总希望能从个别现象中找到一些与他们占问的问题有关的征兆。占卜过程中的思维是直觉的或直观的,他们以“象”为思维的出发点和归宿点,诉诸不破坏对象生命的生动直觉。这种直觉是以大宇宙与个体视野中小宇宙相融相通的整体直觉,这种整体直觉既包括用眼、耳、鼻、舌、身等感官综合感知即意会,也包括在感知基础上的与整体沟通的体悟、体认,并且后者更重要。

我们必须看到,虽然体认活动有时也需要借助概念,但它并不是一种概念性活动,而总是有情感、意志因素参与其中,本质上是一种心理上的体验和领悟,也有顿悟。主体把握对象的过程需要体悟,要达到物我合一的境界更需要体悟。对此,著名学者冯友兰先生解释说:“体认”就是说由体验得来的认识,这是具体的,不是抽象的;是一种经验,是一种直观,不是一种理智的知识。现代学者张岱年先生也解释说,体验久久,忽有所悟,以前许多疑难涣然消释,日常的经验得到贯通,如此即是有所得。

## (二)立象以尽意

直觉思维在中国哲学中,除了“体认”的途径,还包括另一条途径即“意会”。《系辞传》说:“圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼。”就是说,圣人发现天下万物运动不息,就观察其中的会合变通,以利于施行典法礼仪。《周易》重视“会通”,体现了直觉的综合性特点。

“言”、“象”、“意”三者关系是中国古代哲学讨论的一个问题，也是易学关注的重要问题。《系辞传》引述说：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则，圣人之意其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”这是假借孔子名义谈论言与意的关系。孔子说过，书面文字不能完全表达作者的语言，语言不能完全表达人的思想。那么圣人的思想难道无法体现了吗？孔子又阐发道：圣人创立象征来表达自己的思想，设制六十四卦来反映万物的真情和虚伪，在卦下撰系文辞来表达他的语言，又变化会通来施利于万物，于是就能鼓励推动天下来尽兴发挥大《易》的神奇道理。

这里，《易传》不仅从“道”即“圣人之意”的形而上学的层面上，将老庄所说言与意关系进一步扩展为“言”、“象”、“意”三者关系，内容更为丰富和完整，而且第一次创造性地提出“立象以尽意”的问题。就这一思想的提出而言，虽然受老庄的启发，但又来源于《易经》本身所固有的结构，是对《周易》作者之所以要以卦画符号系统模拟和象征天地之道、从而揭示圣人之意的一种诠释。

以老庄道家“言不尽意”论立论，《易传》作者不仅第一次明确提出了“言不尽意”的命题，而且首创“立象以尽意”之说，不仅实现了《周易》由卜筮之书到哲学之书的整体转换，而且完成了儒道言意思想的创造性整合，从而确立了其在中国思想文化史上的重要地位。至于“象”能否尽“意”，《易传》并没有讲，没有讲不等于没有问题。正如学者余卫国所评价的：这个问题在其后受到的重视和引起的讨论，则不仅引发了魏晋玄学的“言意之辨”，实现了两汉经学向魏晋玄学的转换和玄学本体论哲学的理论建构，而且通过玄学“言意之辨”，即按照“言不尽意”和“得意忘言”的理论和方法，不仅为佛教中国化和宋明理学的综合创新开辟了道路，同时也为以“意象”为核心的中国审美文化的繁荣和发展奠定了坚实的思想理论基础，而这也正是《易传》“立象以尽意”思想的意义和价值所在。<sup>①</sup>

在《周易略例·明象》中，魏晋时期的易学家王弼遵循崇本息末的诠释学原则，非常概括地阐明了对言、象、意关系的总体看法。他认为：言和象生于意，所以可以寻言和象以明意；但言和象仅是得意的工具和手段，而不是意本身；如果执著于言，以言为意，则“非得意者也”，所以“得意在忘言”。举例子来说，言比喻为得意的“筌蹄”。筌与蹄分别是捕鱼和逮兔的工具，是必不可少的，但毕竟不是鱼兔本身。若执于筌蹄视之为鱼兔，反而失却鱼兔。这个比喻原出自《庄子·外物》，庄子用这个例子生动而恰切地说明

① 参见余卫国《〈易传〉“立象以尽意”思想发微》，载《周易研究》2006年第6期。

了言与意的关系。王弼从表层的言入手求象,得象后即忘言;进而从象悟得意,得意后即忘象,此即本质所在,恰与庄子“坐忘”境界相合。他“得意忘言”的直觉方法可代表道家一系列的思维方式。青年才俊王弼开辟了一个新的时代:随着汉代经学向魏晋玄学的历史性转折,易学史上继象数学而崛起的是义理学。这恰恰形成了历史与逻辑的承接与过渡。

《周易》以“象”喻“意”,借“象”言“理”。它既带有原始思维的某些痕迹,又具备抽象思维的某些特征。一方面,它通过形象性的概念和符号去理解对象世界的抽象意义;另一方面,它又通过带有直观性的类比推理形式去把握和认识对象世界的联系。

意会与体认二者的区分是相对的,并不具有严格的、绝对的意义。从人类认识的实际上看,同一个认识过程中往注意会中有体认,体认中有意会,难以把二者截然分开。例如,人们对宇宙天体的意会也需要主体的体认和体验参与,而对于“理”或“天理”的体认也需要意会贯彻其中。

以《周易》的体认和意会为代表的中国古代直觉思维,对历史上的艺术理论和创造产生了巨大影响。民族传统的艺术创作、艺术欣赏历来反对单纯的“形似”,都强调“神似”,追求“言外之旨”、“象外之意”,重视含蓄、隐而不露,反对一览无余,形成了重蕴涵的艺术和审美特色。这与直觉思维都有关系,甚至可以说是在直觉思维的引导和制约下形成的。例如,欧阳修评论画作时认为“古画画意不在形”。苏东坡看重画的神韵,把形似之画视为幼稚、不成熟之作。叶燮认为诗歌创作和评价的原则是:言在此而意在彼,泯端倪而离形象,诗之兴处,妙在含蓄无垠,思考微妙,在可言不可言之间,其指归在可解不可解之会,等等。他们都看到了文学艺术与直觉思维的联系,使人看到了体认和意会的作用。

## 五、求利重业

在思维内容上,德与业并提、义与利并重,是《周易》的鲜明特点。“德”是德性、道德、品德,“业”指职业、事业、功业;“义”是德的体现,“利”与业关系密切。在德与业、义与利的关系上,它既主张崇德尚义,又主张广业利世。前者作为道德观深刻影响了中国社会与政治,后者作为价值观充分显示了易学哲学的生命力和活力。这两个方面共同构成了《周易》思维的基本内容之一,它重视一般人的进德修业,倡导君子崇德广业,追求盛德大业的理想境界。

鉴于在一般文献和本书其他部分中,德和义的方面都从不同角度被重视和强调,在此着重谈《周易》关于业和利的方面,即求利重业思维。

## (一) 广业利世

首先,《周易》认为,美德应表现于事业上。坤卦六五爻辞:“黄裳,元吉。”《象传》解释为:“黄裳元吉,文在中也。”《文言传》加以发挥:“君子黄中通理,正位居体,美在其中,而畅于四支,发行事业,美之至也。”黄是大地的颜色,五色之一,居于中央,象征人具有中庸谦逊的态度。“黄裳”,黄色的下衣;“文”,指美德;“发行”,即表现于。按照《文言传》的阐释,君子应当像黄色,位居中央,通情达理;君子应使自己保持正当的地位,美德就具备于身体内部,畅达于四肢而活动自如;君子应当使美德向外表现在事业上,这才是美的极致。

具体说来,所谓美德应表现在事业上包含两层意思:第一,美德不外露方得吉祥。称得上美德的东西一定是深沉的、埋藏于人的思想深处,而不轻易外露于人,不自我炫耀,不哗众取宠。反之,则是金玉其外,败絮其中。不外露的美德意味着中庸谦和、谨言慎行。这样可以使自己安守本位,通情达理,条理分明,左右逢源。因此,自然会获得吉祥如意。第二,美德通过事业得以表现出来。美德之于言行为本质,言行之于美德则为现象。美德不外露不是绝对不显现,并不是完全否定美德的自然表露。相反,人的德性修养总要在其言谈举止中体现出来,人的言谈举止总是从不同侧面展现出人的德性和素养。人的任何品德,包括美德在内,都是用以协调人与人、人与社会的行为规范,因而必然要在日常为人处世中表现出来,特别要表现在事业中。人的职业与事业是人生基本实践活动,不仅凝结着人的知识和技能,而且凝结着人的德性和人格。

《系辞传》说:“《易》其至矣乎!夫《易》,圣人所以崇德而广业也。”作者有感于这种境界而发出由衷的慨叹:易道至善至美啊!《周易》是圣人用来增崇道德而广大事业的。

接下来,我们展开并分析“备物致用为天下利”的思想。

崇德广业是过程,这个过程应达到的价值目标是盛德大业。易道显现于仁德,潜藏于日用,圣人努力效法此道,则“盛德大业至矣哉!富有之谓大业,日新之谓盛德”(《系辞传》)。广泛获有万物叫做弘大功业,日日增新不断更善叫做盛美德行,盛美德行与弘大功业两方面的高度统一,就是君子之为君子的人生价值观。就弘大功业而言,《系辞传》认为形而上之道与形而下之器,两方面的作用使事物交感化育而互为裁节就是“变”,顺衍变化推广而流行不滞叫做“通”,将这些道理交给天下百姓使用就是“事业”,即“举而错之天下之民谓之事业”。

《周易》十分重视人的功业、事业,充分彰显了易道的“致用”“利用”,由

此构成其思维论和价值论中最具特色的内容。

《易经》64卦384爻，并不是圣人随意设置而纯为娱乐游戏的工具，其创作凝结着众多圣贤筹划人的性命安危、为民谋利致用的智慧。如屯卦《象传》解释说：“云雷，屯；君子以经纶。”云雷交动象征初生，君子应当像雷雨般的普施恩泽，在时局初创之际努力经略天下大事。观卦六三爻辞“观我生，进退”，意即观仰阳刚美德对照省察自己的行为，谨慎选择进退。颐卦六爻大义是集中赞美“养人”、“养贤”、“养天下”的君子盛德。井卦以水井供人用水、养人为喻，说明为民谋利、使民受福的意义。益卦则以否卦上卦损少一阳爻，下卦增多一阳爻而成的卦象，象征执政者减损个人财富，让民众得益。《彖传》说：“益，损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。”《系辞传》说：“损以远害，益以兴利。”类似的道理，我们还可以从同人、豫、随、渐、姤、革等卦旨中体悟出来，在此不一一列举。

功利是与德义相对的方面。《易经》卦爻辞中“利”字屡见不鲜，主要指是否有利于贞（占卜），是否吉利。《易传》中“利”字出现达近百次之多。《系辞传》谈“功”主要是指事功、功业等，如“易从则有功”、“功业见乎变”、“同功而异位”等。《周易》的功利观主要包括：阴阳和谐便有利，刚抑柔、柔顺刚则多功，顺天应时获吉利，诚信、谦恭、团结有利。这方面的论述很多，在其他章节中已从不同侧面谈及，兹不赘述。

《系辞传》阐扬易道的经世致用，主旨在于为天下利。“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下疑。”《周易》所以取天地之数，这是圣人用来开启物理，成就事务，包容天下之道，不过如此而已。因此，圣人用易道会通天下人的心志，确定天下的事业，决断天下的疑难。

“备物致用，立成器以为天下利”，圣人的智慧之所以伟大，就在于备置实物让人使用，创成器具来便利天下。这也是圣人对易道的运用。《系辞传》猜测认为，伏羲氏以编结绳子的方法来织成罗网用于围猎捕鱼，大概是吸取了离卦的象征（纲目相连而物能附丽）吧；神农氏砍削树木制成耒耜的耙头，揉弯木干制成耒耜的曲柄，这种翻土耘田农具的好处，可以用来教导天下百姓耕作，这大概吸取了益卦的象征（木体能入而下动）吧。“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》……上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。”《系辞传》举出多种事例，用来证明圣人作《易》是人类生产和生活实践经验的总结，而易道一旦被人们认识到，运用于生产和生活实践中，就会产生广泛而巨大的实用价值。这里显然有溢美和赞美之词，但透

过溢美之词可以看到实际上表达了事物规律性与价值性的统一,并设想按照规律而行动达到价值实现的方法和途径。

道德作为人的存在方式,难以离开价值关怀,这种关怀往往通过人是目的而赋予道德以实质的内容。从实质意义上看,善的追求总是内含着对利益、幸福的追求和向往;存在的完善也以利益和幸福为题中应有之义。如果将善与吉、利、福等截然隔绝,则往往导致善的抽象化和玄虚化。《周易》在崇德求善的同时,又十分重视经世致用的功利方面,对天下百姓命运的吉凶祸福予以终极关怀,其崇高旨趣始终着眼于推天道而明人事,观成败以预见未来;始终置于普通人的趋吉避凶、趋利避害、祈福远祸。

这显然有助于防止把易道仅仅当作劝人行善的道德说教,有助于削减道德人本主义的空泛性、抽象性和虚伪性。由此显示了《周易》在传统文化典籍中的独特地位与鲜明特色,使易道义理具有恒久的生机与活力。因此,《系辞传》对易道的功用加以赞美:“精义入神,以致用也”,“制而用之谓之法,利用出入民咸用之谓之神”。法即仿效、法象制器,神即神奇、神妙无穷,即“百姓日用而不知”也。

## (二)利物足以和义

德义与功利的关系,中国哲学从先秦始就展开了热烈而持久的讨论,形成了著名的义利之辩。《周易》以其崇德广业、利物和义为基本内容,形成了富有特色的义利观。它所讲的义利关系,主张二者统一,反对割裂开来。具体说来包含三层意思:

其一,以义为上,以义制利。仁义之于人是立身行事的基础,也是衡量人之为人的道德标准。《周易》处处以义与不义作为评判思想与行为吉、凶、悔、吝、利、厉等的最高准则。认为利必须合于义。如明夷卦《象传》说“君子于行,义不食也”,强调不合于义的饭不能吃,后人解释说:“唯义所在,不食可也。”(司马光《易说》)贲卦《象传》说“舍车而徒,义弗乘也”,说明不乘不义之车。虽没有否定利,但利必须受义的制约。

其二,义以生利,利在义中。《序卦传》云:“《需》者,饮食之道也。”司马光明确指出:“饮食者何?福禄之位也。”(《易说》)说明人类生命与繁衍离不开物质利益;《易传》重视天下公利,逻辑上肯定了作为众生之个体的百姓追求物质利益的正当合理性。《系辞传》明确说:“圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。何以聚人,曰财。理财、正辞、禁民为非,曰义。”从《易传》中我们看到,凡是利的结果,必有义的动机;反之,只要合于义就有利存在。借用朱熹所言:“正其谊则利自在,明其道则功自在。”(《朱子语类》卷三十七)这显然是对董仲舒所谓“正其谊不谋其利,明其道不计其功”偏差的矫

正。《系辞传》说得十分精当：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。”此语肯定了君子应坚持利与义统一，对人的修身养性也很有警示意义。

其三，义利合一，相互为用。德和义不是空洞、抽象的说教，而是与人自身修养和实践分不开。道德修养和伦理实践不仅仅是为了人格的提升服务，而且德、义可以致用，必须致用以获吉利，才能身心协调，内外和谐，把人的纯德性生命转化为兼利的生命。颐卦强调“养正”，即养体与养心结合，自养的基础上还应养人、养天下。因此，乾卦《文言传》作了十分明确的和精辟的表达：“利者，义之和也”，“利物足以和义”。也就是说，利在义中，义在利中，二者互为用，圆成统一。但当义与利发生冲突时，即二者不能相合时，《易传》认为应以义为重，甚至舍利取义，“君子以致命遂志”，“君子于行，义不食也”，“君子以愆忿窒欲”等说法，就是这个意思。

总之，《周易》经、传认为德、义、利三者具有内在统一性：德以正义，义以统利；义以生利，利在义中；利以和义，义在利中，义以进德。三者以德义为重，圆成统一，构成传统道德的核心内容。《系辞传》说：“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。”这是对德、义、利辩证关系的高度概括，三者统一体现了社会稳定与发展的要求。它所构建的社会是德、义、利圆成的社会，无德义或利益穷匮贫乏的社会都与它的基本精神相背离。处理德、义、利关系的原则在任何社会都具有普遍意义，它已经成为中华民族精神的一个重要方面，在今天更应提倡和坚持这一原则。它要求人们崇德向善，义以为上，见利思义，做到自觉遵纪守法，利国利民，担负起自己应有的责任，努力实现自己的人生价值。

## 六、革故鼎新

前面谈到，《周易》认为事物发展依次经历几个阶段，人们从“待时”、“解时”、“时中”到了“革时”。《周易》时位思想的深刻之处在于强调变革，从革适变是与时偕行的思维推论与理论升华。分别创作于殷周之际、春秋战国之间的古经和大传，是当时天与人、因与果、天命不易与靡常冲突融合的产物。频繁的动荡、重大的社会变革、深刻的天人转换，催生和启迪了《易》作者的灵感和智慧，故有六十四卦之革卦。革卦与《易传》酣畅淋漓地表达了从革适变、革故布新的哲理。

阴阳变易是《周易》哲学思维的立足点。变易有方向性，表现在人格理论上即守退与开拓两方面。在强调守退，即按旧规矩办事、回避矛盾、不轻举妄动的同时，《周易》对开拓变革亦颇为关注，全书有不少卦爻辞是对开



拓之举的肯定和称赞。如《豫·上六》曰：“冥豫成，有渝无咎。”意为上六昏冥愚昧地纵乐已经成为事实，如果及时悔悟迅速改正，则仍可消灾弭祸。《随·初九》曰：“官有渝，贞吉，出门交有功。”《周易正义》释为：“官，谓执掌之职。人心执掌，与官同称，故人心所主，谓之官渝变也。”黄寿祺、张善文据此引申为“思想观念”，解释说初九根据具体情况的变化，随时改变思想观念，坚持贞正之道可获吉祥，这样出门交往必有成功。<sup>①</sup> 蛊卦初六爻辞为“干父之蛊，有子考，无咎，厉，终吉”，六五爻辞“干父之蛊，用誉”，都认为革除父辈的弊端，虽厉终吉，且可获美誉。等等。反之，《周易》认为若不及时变革、开拓，则前景堪忧。《蛊·六四》曰：“裕父之蛊，往见吝。”“裕”，即宽裕。《周易集解》引虞翻言为“不能争”之义。六四犹如辅君重臣，宽容地对待父君长辈的惑乱，长此以往，必生遗憾。

在《复》、《大有·九二》、《谦·六四》、《革·九四》、《晋·九四》等卦爻辞中，《周易》对开拓变革者的素质提出了种种要求。如“一阳复生”、“大车以载，有攸往”等，认为开拓者必须具备阳刚、重德、谦虚等多种优秀品格，必须拥有雄厚的实力，必须具备卓越的才干。

在六十四卦中有一卦为“井”，井之为道，久则浊秽不清，革易其故，则甘冽可食矣。《序卦传》曰：“井道不可不革，故受之以革。”“革，去故也。”（《杂卦传》）

革卦位居 64 卦的第 49 位，上卦为兑，兑为泽；下卦为离，离为火。水下浇而火上腾，水火相克，在水火的斗争中，万物变化，有生有灭。然而生者又复灭，灭者又复生；以社会言，夫妻不睦则家庭变故，君臣不睦则王朝更替，然而，家庭还将延续，王朝还有代兴。易学家认为，鸟类褪旧羽，兽类换新毛谓之革；春夏秋冬四季推陈出新谓之革；江山易主，易服色，改正朔谓之革。这些都体现了除陈布新的规律，所以卦名曰革。《周易》的变化革新之道在这里又得到进一步体现。

变革不仅是自然界而且也是人类社会的普遍规律。《彖传》从更广阔的视野，更为全面深刻地阐发了革卦的精神实质。“革，水火相息；二女同居，其志不相得，曰革。已日乃孚，革而信之；文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人；革之时大矣哉！”“说”为“悦”，指下卦离性为日为明，故称“文明”。

这段彖辞有两点值得注意：

其一为“革而当”，强调变革时机得当，人要善于把握机遇。所谓“革而当”既指“大亨以正”，也就是推行为国为民的勇敢变革，出于大公无私之

<sup>①</sup> 参见黄寿祺、张善文《周易译注》，上海古籍出版社 2001 年版，第 154 页。

心；同时又须准确把握变革之时，即“巳日”。《彖传》告诫人们，革而不当，行而不正，从私心私利出发，变革则会导致最终失败，悔恨即生；时机稍纵即逝，条件已备却犹豫不决延误战机必败，条件尚未成熟而提前行动，民心未孚而存疑虑，变革大多会被扼杀在摇篮之中。

其二，“顺乎天而应乎人”，天地之革与人文社会之革互涵互摄，贯通一体。天地变革导致四季形成；商汤、周武分别变革桀、纣的王命，那是既顺从天的规律又应合百姓的愿望；变革之时的功效是多么宏大啊！《周易正义》卷五对此阐发精微：“天地之道，阴阳升降，温暑凉寒，迭相变革，然后四时之序皆有成也。”“夏桀、殷纣，凶狂无度，天既震怒，人亦叛亡；殷汤、周武，聪明睿智，上顺天命，下应人心，放桀鸣条，诛纣牧野，革其王命，改其恶俗，故曰‘汤武革命，顺乎天而应乎人’。计王者相承，改正易服，皆有变革，而独举汤、武者，盖舜、禹禅让，犹或因循，汤、武干戈，极其损益，故取相变甚者，以明人革也。”

后人所言“革命”可以从这里找到渊源。“革命”实乃蕴涵丰富，既有生产革命、科技革命，表明人类改造自然的实践及其成果；又有社会革命、政治革命，特指人类社会领域的重大变革，新制度取代旧制度的斗争；还有思想革命、文化革命，指人类自身观念、精神领域的推陈出新。这些革命又不是彼此完全孤立的，而是相互联系、依存并转化。生产革命和科技革命往往引发社会、政治革命，又进而引发思想、文化革命；反过来，思想、文化革命一经发生又反作用于社会、政治革命并最终推动生产、科技革命。这里反映了客观自然辩证法、社会人生辩证法、主观观念辩证法的内在一致性，与传统哲学“天人合一”观念相契合。《周易》所言革命主要指政治和社会意义，有时也包含文化意义。

下面我们以企业变革为例来解读革卦的六句爻辞。六句爻辞说明了变革的六个步骤。

“初九，巩用黄牛之革。”是说在变革的开始阶段人们的观念、公司的制度和组织结构还保有原来的样子，牢不可破。此时不易有太大的举措，要慢慢寻找变革的契机。

“六二，己日乃革之，征吉，无咎。”表明当事态发展到转折点的时候就要果断出击，往前进发，可以取得很好的效果，必有吉祥。古人用十个天干计数，“己”排在第六位，即事情已经过半，到了发生转折的时候。因而“己日”可以理解为转折点。

“九三，征凶，贞厉；革言三就，有孚。”就是说启动变革后也不要急进、急于求成，否则会发生凶险，要以正防危；对于变革的言论，要多次研究，周密考虑，赢得人们的信赖。变革的过程中难免触动多方面的群体利益，要尽可能地听取各方的建议，才能最大限度地减少变革的阻力。

“九四，悔亡，有孚改命，吉。”表明前一阶段变革所取得的成果已经到了大家的认可，但人们对于是否坚持下去还心存疑虑，仍旧需要引领他们坚定变革的信心，这样才能保证变革顺利进行到底。这也就是强调了树立新的愿景和目标对于变革成果具有重要作用。

“九五，大人虎变，未占有孚。”这个阶段说明，经过变革试点，对新目标的理解已经深入人心，新的政策制度已得到贯彻执行，新的组织结构已运转正常。此时，主要领导者可以像猛虎一样深层次推行变革，把试点的成功经验和成果全面铺开。

“上六，君子豹变，小人革面；征凶，居贞吉。”这最后一爻说明领导者要逐步推行变革，大事才会有所成。虽然此时连反对者表面上也顺应改变旧日倾向和面貌，但这时激进仍会有凶险，还是要坚持变革步骤逐步推进，以争取最后的全面胜利。

革卦上下卦翻转、颠倒一下就变成了鼎卦。上卦离在这里不再是火的形象，而成了一种内空的容器，如箱、如盒，也可以说是锅；下面的巽是风、是木柴、是烟，可以加热的东西。因此革卦与鼎卦就成了综卦。

鼎卦既然是鼎的形象，既包括了古代煮饭的锅的原始意义，也包括了象征国家政权之鼎的意义。我们把鼎卦与革卦联系在一起，就有了如下具体意义：宇宙天地自然界中不断发生着如秋末之革故和春初之鼎新现象；人类社会国家政权不断发生着革故鼎新的变化，永无休止地上演推翻旧政权、建立与巩固新政权的活剧；人类在劳动生活过程中，通过鼎变革旧物、创造新物，无论是做饭、制药、制革、酿酒，还是古人炼丹、今人进行化学试验，都必须利用鼎这种变革的器物，利用这种器物，都可以达到革故鼎新的目的；人在社会自然这个大鼎中，也不断发生着革故鼎新的变化，日新月异，不断提升自身真善美的水平，不断创造着功德事业，享受着人生幸福。

无论从哪一个层次而言，我们都可以将革与鼎作为变革的两个阶段：第一阶段是革故，破除旧的；第二阶段是鼎新，创立新的。无论是自然过程还是人为的过程，都有一个革与鼎的最好时机、最好方式和过程、最好结局的问题。革与鼎，《易经》这一对卦，让我们开启革故鼎新的智慧眼、智慧门，实在是太妙了！

如果说革卦是动物革去原来的不适应气候的毛，那么反过来，鼎卦就是动物生长出适应新气候状态的毛。从这个原始意义出发，古代先哲将这二卦联系在一起。万物都会在特定的条件下处于革卦状态，又都会通过复杂的变化处于鼎卦状态；前者是革故，后者是鼎新；前者是让应该去的去，后者是让应该来的来，有去有来，往来成古今。这就是人生，这就是人类，这就是历史。在此，革故鼎新的思维得以充分彰显。

## 第二章 《周易》的思维形式

在我国文化史上,《周易》思维独具特色。这种特色,在内容上表现为思维的变易性、应时与偕时、尚中求和、体认与意会、求利重业、革故鼎新等特征;在形式上则表现为思维的形象性、意象性、直觉性、直观性、数术性、逻辑性、辩证性等特征。

### 一、形象思维

形象思维是人们运用表象、直感、想象等形式,将对象的有关形象信息以及贮存在大脑里的形象信息加以提取、调配和运用,从而从形象上认识和把握研究对象的本质和规律。

形象思维并不仅仅属于艺术家,它也是科学家进行科学发现和创造的一种重要的思维形式。例如,物理学中所有的形象模型,像电力线、磁力线、原子结构的汤姆生枣糕模型或卢瑟福小太阳系模型,都是物理学家抽象思维和形象思维结合的产物。近代物理学家牛顿观察到苹果从树上坠落得到启发,提出了著名的万有引力定律。爱因斯坦著名的广义相对论的创立实际上就是起源于一个自由的想象。一天,爱因斯坦正坐在伯尔尼专利局的椅子上,突然想到,如果一个人自由下落,他是不会感觉到他的体重的。爱因斯坦说,这个简单的理想实验“对我影响至深,竟把我引向引力理论”。

形象思维的基本特点是:形象性、非逻辑性、粗略性、想象性。由于表达的工具和手段是能为感官所感知的图形、图像、图式和形象性的符号,形象思维因而具有生动性、直观性和整体性的优点。人类童年时期,蒙鸿初辟,思维幼稚,体认事物,判断是非,只停留在感性认识阶段,还没有发展上升到理性思维的高度,人们只能以具体物象为思维媒介,通过模拟、仿照具体物象进行形象化的比拟,然后得出结论。换句话说,也就是观察、模仿产生了人类童年的具象思维和意象思维。

我们阅读《周易》古经和大传,虽不难发现其中闪烁着先民思维的哲理

火花，但更感觉到有形象思维在充分地发挥作用——哲理往往伴随着“形象”滑动。一部《周易》全由“象”组成，64卦及384爻，卦卦有象，爻爻有象，其所象征隐喻的对象几乎囊括了自然与人事社会的方方面面。从现代文学理论看，形象思维范畴中的具象思维、意象思维、联想与想象思维等，均可在《周易》中找到一定的理论陈述和实践范例。

概括起来说，《周易》的形象思维方式有二：一是“观物取象”，一是“法象制器”。

先谈“观物取象”。这里所说的“观”是指对具体物象的观察，既有仰观远观，也有俯察近观；“取”既是提取、取舍，也是模拟、比照；“象”既是指事物的物象，又是指卦象及其象征。从观物出发，到模仿物象以创设卦象，继而据象断定吉凶，探求义理，首先是具象思维的表现。《周易》“观物取象”的范围很广，既可以“远取诸物”，也可以“近取诸身”。例如，人们看到天高高在上，呈现出一派高大尊贵之象，它忽晴忽阴忽雷忽雨忽雪，显得雄健霸道，因而认为天是尊贵的、刚健的；大地蛰伏在下，呈现出低下卑微之形，任人踩踏耕作种植，显得温顺柔弱，因而认为大地是卑微的、柔顺的。《周易》乾、坤两卦就是仿照天地之象形创制的，因而也显示出一尊一卑的地位。这就是仰观远观，就是“远取诸物”。

“观物”，除日月星辰宇宙天体、山川河流这些巨型物质外，还包括动物、植物乃至日用器物等等物象。《周易》中出现的动物形象很多，主要有龙、龟、鱼、虎、豹、狐、鹤、鸿、隼、马、牛、羊、猪、鸡等，可谓是自然界野生的飞禽走兽、传说中的神奇异物、饲养的家禽家畜无所不包。如乾卦和坤卦取龙与马的形象，大壮卦取蛮横无理、直撞篱笆的羝羊的形象，渐卦取鸿雁的形象等。《周易》中摄取的植物形象则主要为瓜、果、杞、茅茹、白茅、苞桑、枯杨、蒺藜等，如否卦取“其亡其亡，系于苞桑”的苞桑的形象，大过卦取“生稊”、“生华”之枯杨形象，姤卦取“有陨自天”的杞瓜的形象等。《周易》中出现的日用器物形象有井、鼎、车、床、栋、革等，如剥卦取剥床的形象，大过卦取栋桡、栋隆之形象，既济卦、未济卦卦取其轮被曳的车舆的形象等。

“观物取象”当然也包括“近取诸身”。这方面《周易》中取人身体的部位有趾、拇、腓、股、臀、腹、口、颊、舌、鼻、耳、目、肤、足、身、首等，如咸卦、艮卦等作了细致的描述。编纂者摄取这些人们所熟知的物象，通过模拟、仿照创设卦象，目的是为了“类万物之情”，“通神明之德”，用以说明某种事理，表达某种思想，借以阐发《易》的精微义理蕴涵。

《系辞传》的作者认为，《易经》是圣人仿照自然、人事的各种现象揣摩和编制出来的，是对自然、人事各种现象观察与描绘的产物。因为这些认

识大都是具体物象在人们的头脑中的反映。从天高地低、天刚地柔、日月运行、寒暑推移的宏观世界，到自然界的龙飞马奔、虎视豹变，再到人类社会生活的剥床渫井、自求口食、咸拇艮趾等等。所以《系辞传》作者把认识的对象概括成“形”、“象”两字，并明确地说：“在天成象，在地成形。”

下面再看“法象制器”。这是与上面“观物取象”相反的过程，即把观物取象后创设的卦象作为蓝本，通过模拟卦象而制造出来各种具体器物。《系辞传》举出许多事例加以说明：远古时代伏羲氏模拟离卦纲目相连而物能附丽的象征，“作结绳而为罔罟，以佃以渔”，就是发明了编结绳子的方法而制成罗网，用来围猎捕鱼；神农氏则模拟益卦木体能入土而下动的象征，“斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下”，就是砍削树木制成耒耜的头，揉弯木杆做成耒耜的柄，这种翻土耘田的好处可以用来教导天下百姓耕作。模拟噬嗑卦上光明下兴动而交往相合的卦象，“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”，就是规定中午为集市，招致天下的百姓，聚集天下的货物，交换贸易然后回家，各人都获得所需的物品。黄帝、尧、舜模拟乾、坤二卦的上衣下裳的象征，“垂衣裳而天下治”，就是改进服装制作让人们穿着长垂的衣裳而天下大治。他们模拟涣卦木在水上而流行如风的象征，“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下”，就是他们挖空树木做成船只，削制木材做成舟楫，船舟桨楫的好处可以用来济渡江河，直达远方而便利天下。如此等等。

《系辞传》的作者还进行更多的猜测：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。”就是说，上古时候的人在洞穴中居住而生活于野外，后世的圣人加以改造，教会百姓建筑宫室房屋，宫室上有栋梁，下有檐宇，以抵御风雪和野兽，这大概取于大壮卦上动下健而大为坚固的象征。“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。”就是说，古时候丧葬的办法，只用柴草厚厚地裹缠死者的遗体，埋在荒野之间，不堆砌坟墓也不植树木，没有限定的居丧期数，后代圣人发明棺槨改变了过去的丧葬习俗，这大概是取大过卦大事不妨过厚的象征吧。远古的人们系结绳子做标记来处理事务，后代圣人发明契刻文字改变了过去的结绳记事的方式，百官可以用它来处理政务，万民可以用它来稽查琐事，这大概是取夬卦断事明决的象征吧。

可见，《周易》中形象思维的例证是很丰富的。这表明，形象思维在《周易》一书中起着极其重要的作用。

观物取象与法象制器，涉及天地万物、文化艺术及百工技艺，这显然已不是物象的简单抄袭与复制，而是包含对物象的相关信息提取、取舍、

加工、整理等,也包括对物象的新组合与再创造。《周易》所涉及的范围已远远超出古希腊亚里士多德所谈论的艺术创造领域,且比亚里士多德带有直观的朴素性。因而可以说,产生于殷周之际的《周易》中的形象思维的宝贵记载,堪称中国古代形象思维的源头,甚至也是人类形象思维的源头。

《周易》中的形象思维,对中国古代文学、美学、音乐、绘画、诗歌等都产生了一定影响。巫术活动建立在一种形象直观的思维之上,充满大胆离奇的想象,并且它是远古人类战胜自然、使自身得以保存和发展的生命冲动与强大力量,内涵其中的想象、情感、生命、表现性等,都是文学艺术十分重要的因素。儒家经典《乐记》最早运用《易传》思想来说明音乐、舞蹈等。南朝刘勰的《文心雕龙》以《周易》思想原理为根本,建立了中国历史上最有理论系统性的文学理论,包含丰富的审美意识。现代著名画家李苦禅、黄宾虹先生都提倡用《周易》阴阳变化去解释书画,用阴阳二气作为变化内容。著名学者李朴园说:“中国最早的文字是八卦。”“书可以说起源于八卦,画也可以说起源于八卦。”可见,《周易》形象思维对中国文化的影响是广泛的,并不局限于某一两种形式。

## 二、数术与运数思维

无论是“观物取象”,还是“法象制器”,都说明“象”是十分重要的。象与数在《周易》中又有着密切的联系。《左传》认为,“物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数”。原意是:乌龟生出来背上有花纹,之后生长,生长之后花纹裂开了,形成好几块。引申的含义就是有物体才有形象,有形象并生长后才会分出数目。《系辞传》说:“参伍以变,错综其数。通其变,遂成天下之文;极其数,遂定天下之象。”就是说,三番五次地变化、研究探求,错综往复地推演著数;会通其变化,就能形成天地的文采;穷究其著数,就能判定天下的物象。这是中国古代的象数学根据。

古希腊毕达哥拉斯学派的思想家菲洛劳斯曾说过一段著名的话:庞大、万能和完美无缺是数字的力量所在,它是人类生活的开始和主宰者,是一切事物的参与者。没有数字,一切都是混乱和黑暗的。

在中国古代文化中,有“历数”、“律数”、“运数”、“礼数”、“气数”等等说法,十分繁杂,在此不作讨论。《易经》中卦爻辞有卦数、卦序、爻数等;《易传》又提出了“天地数”、“大衍数”、“万物数”、“倚数”、“策数”、“逆数”、“极数”等。“数”在易学象数学中,不仅是极其重要的组成部分,而且充当中国文化的重要角色,表现了远古时期的先民所具有的天文、地理、人伦、哲学、艺术、原始宗教、日常生活等方方面面的知识。

首先,从《易经》体系构成上来看,八卦由“—”和“--”两爻象三重构成;六十四卦又是由八卦加以重叠推演而成,或者说,由“—”和“--”两爻象六重构成。其中蕴涵着精密的运数思维。看来,排列组合的数学原理,在中国古代就被深入了解并加以成熟地运用。因此,冯友兰先生称《周易》为“宇宙代数学”。

“极数通变”、“极数知来”的运数思维是易学的鲜明特征。“知来”即推知未来,要通过“玩占”来实现,而占筮必须依赖于穷极蓍数。作为卜筮之书,《周易》是古代卜筮记录的创造性汇编。卜筮无论是龟卜还是草筮的占筮,所表现的都是一种巫术;但作为卜筮记录的汇编,因其“编者”的主体能动性、创造性,《周易》包含迄今仍令人惊奇的智慧。因此,“数”与“术”又必然地联系在一起,运数思维表现出数术性、神秘性。

《易经》卦辞、爻辞常常以数来表达思维,例如:“先甲三日,后甲三日”,“先庚三日,后庚三日”,“三人行则损一人,一个行则得其友”,“七日来复”等。其中用“三”的地方多达20余处,除了上面几例外还有“王三锡命”、“有不速之客三人来”、“王用三驱,失前禽”、“三日不食”、“田获三品”、“革言三就”等,这些“三”主要为不确数,表示多的意思。用数来表达思想反映了与卜筮紧密相连的思维的原初性和先导性。

再从《易传》来看,则相当成熟地采用运数比类的思维,与卦爻辞比较有明显推进。如《系辞传》说:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”就是说,《周易》创作之先有混沌未分的太极,一元太极变化产生阴阳两种要素即两仪,两仪再变化产生太阳、太阴、少阳、少阴四象,四象变化产生天地雷风水火山泽八卦,八卦的变化推演可以判定吉凶,判定吉凶就产生盛大的事业。由一(太极)至二(阴阳)至四(四象)至八(八卦)至多(大业为多),以极严密的推理,表达了古代宇宙生成图式,反映了古代东方人宇宙生成论的奇妙构思。

天与地是阴阳两仪,但又是最宏大、最特殊的阴阳两仪。与宇宙生成论关系密切的是《周易》中的“天地之数”:“天一,地二;天三,地四;天五,地六;天七,地八;天九,地十。天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也。”天的数字象征有“一”、“三”、“五”、“七”、“九”五个奇数,地的数字象征有“二”、“四”、“六”、“八”、“十”五个偶数,奇偶数互相搭配而各能谐和。五个天数相加为25,五个地数相加为30,天地的象征数共为55。这就是大《易》运用数字象征形成变化哲学而通行于阴阳鬼神奥妙之理的特征所在。

接着“天地之数”,《系辞传》记载了古筮法,向后人展示了“大衍数”、“策数”和“万物数”:“大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂



一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当其之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”在古筮法中，“二”象征天地两仪，“三”象征天地人三才，“四”象征春夏秋冬四季。取 50 根蓍草，虚空一根不用，实用 49 根，经过分二、挂一、揲四、归奇这“四营”操作就筮得《易经》的卦形，其中每 18 次变数就形成一卦。这样朝着 64 卦引申推演，触逢相应的事类则增长发挥其象征意义，天下所能取法阐明的事理就概括无遗了。其中，乾卦在蓍数中体现为 216 策，坤卦则为 144 策，二者相加共计 360 策，相当于一年 360 天。《周易》上下经 64 卦则为 11520 策，相当于万物的数目。《易》作者对“四营十八变”而成卦的操作过程，以及乾坤卦的“策数”和“万物数”，作了十分准确、扼要的说明，包含着奇妙数术，从中我们可以窥见其缜密的运数思维。

数、术之法古代称作阴阳数度之学，历来受人重视，古人企图通过数去揭示宇宙万物运动变化的规律性。通过数、术所揭示的某些宇宙信息，对于人们解开自然奥秘有一定帮助。但是也必须指出，有的人把数术搞得异常烦琐与神秘，甚至堕入迷信的深渊。

《周易》的运数思维，在历史文化发展中得到广泛运用，如在历法中表示四季变化的节律，在乐律中以规范律吕损益的程序，在医学上运数以比类藏象，等等。对于《周易》重数的特点，汉代大儒董仲舒在《春秋繁露·玉杯》中曾经将《周易》的特点概括为“《易》本天地，故长于数”。清代易学家陈梦雷在《周易浅述》中曾十分明白地说：“六经皆言理，独《易》兼言数。”这都是对数术与运数思维特点的揭示。

数术与运数思维历来是易学研究的重要内容。在易学史上，西汉以孟喜和京房为代表开创象数易学，东汉郑玄、荀爽、虞翻加以继承，并有许多新的阐释和发明，使之臻于完善。孟喜提出卦气说和“六日七分说”，将六十四卦之卦爻与四时、十二月、二十四节气、七十二物候按一定次序排列组合，用以说明一年四季阴阳消长及节气变化。与通行本《周易》卦序起自乾坤终至既济未济不同，京房经过研究创立了一套新的卦序体系即八宫说，认为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影，作为世界变易的基本法则即阴阳二气的运行和五行之气的生克，即表现在八卦和 64 卦及 384 爻之中。汉代易学思维的模式和主要特色在于：吸取当时的天文、历法、物候等知识，以象数和卦气解《易》，借助于象数言阴阳灾异，建立了“推天道以明人事”的象数易学思维系统。

宋代著名易学家邵雍认为，自天地形成后就有数，天地的形体即天为圆形、地为方形，都可以用数来概括。他把这从一到十的自然数就叫做“天

地之数”，把人们关于宇宙从小到大、由微至著演化规律的认识，看作十个自然数的递增并以此为基础加以扩展。他关注的不是自然数的来源和意义，而是自然数的运算及由运算而求得数值的意义。以天地之数（或称奇偶之数）及其变易观察《周易》的象和数，是邵雍易学思维的出发点。邵雍以天地之数和先天图式为核心，运用数学、历法等知识，经过层层深入地推演和论证，建构了一个极为缜密而庞大的数学易学理论体系，并以此为工具探究和驾驭宇宙天地之演化、阴阳万物之消长、历史人事之变化。这些有力地推动了象数易学发展，使之达到了汉代以后的新高峰。

### 三、直觉思维

直觉作为一种心理现象在人们日常生活中大量表现出来，也贯穿于科学研究之中。对直觉的理解有广义和狭义之分：广义上的直觉是指包括直接的认知、情感和意志活动在内的一种心理现象，也就是说，它不仅是一个认知过程、认知方式，还是一种情感和意志的活动。而狭义上的直觉是指人类的一种基本的思维方式，当把直觉作为一种认知过程和思维方式时，便称之为“直觉思维”。直觉思维是中国古代先哲们的重要思维方式之一。

直觉思维是指不受某种固定的逻辑规则约束而直接领悟事物本质的一种思维形式。通俗地理解，狭义上的直觉或直觉思维，就是人脑对于突然出现在面前的新事物、新现象、新问题及其关系的一种迅速识别、敏锐而深入洞察，直接的本质理解和综合的整体判断。简言之，直觉就是直接的觉察和感悟。直觉思维具有综合性、直接性、灵活性、跳跃性、或然性等方面的特征。

爱因斯坦曾说，在科学研究中“真正可贵的因素是直觉”。直觉思维在创造发明过程中的作用可谓无与伦比。众所周知的阿基米德定律就是凭直觉解决疑问的例证。阿基米德在面临“结构复杂的金冠是否用同等重量的白银掺假”问题时百思不得其解。他知道金与银的比重不同，同重的金与银体积也不同，要想知道金冠中是否含有同等重量的白银时，阿基米德很清楚解决问题的关键就是测知金冠的体积。用怎样的办法才能测出结构复杂的金冠体积呢？当他带着问题跨入浴缸时，看到浸入水中的身体与浴缸溢出的水就想到两者体积相同，即刻得出了测量金冠体积的办法：把金冠置入水中，被金冠排开的水的体积就是金冠的体积。阿基米德运用的是一种跳跃性的直觉思维，凭直觉使困扰他的疑问迎刃而解。

中国哲学史上的许多哲学流派和哲学家大都推崇直觉，并发表了看法。诸如“体”、“体认”、“意会”、“顿悟”、“禅定”、“觉”、“诚明之知”、“清思

之知”等概念，都程度不同地表达了直觉的含义，或者说与直觉思维有关。

那么，历来被称为群经之首的《周易》是否谈到直觉方面的问题呢？回答是肯定的。

作为古人宇宙图景、人事活动模式概括，《易经》八卦图像以及由其组成的六十四卦卦象，就是以最简练的线条图案对天地万物总体关系的象征，《易传》则是对天地人复杂关系的系统阐发与深刻表达。这种象征与表达，充分透显出易学直觉思维的魅力，并对中国哲学与传统文化产生了广泛而深远的影响。

《易经》卦爻辞大多数就是先民生活经验的记录，是个人和某些人的体验而不是一般的事理或原则，这种体验一旦被记录下来就往往成为后人判定事物、预测未来的比照范例。

例如，《文言传》解释坤卦说：“天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。《易》：‘括囊，无咎无誉’，盖言谨也。”天地运转变化，草木繁衍旺盛；天地昏暗闭塞，贤人隐退匿迹。《周易》说，束紧囊口，免遭咎害，不求赞誉。这大概是譬喻谨慎处世的道理吧。从自然界的联系到社会人事。又如，大壮卦上六爻辞：“羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利。艰则吉。”公羊角被藩篱夹住，既不能退也不能进，预示人处困境，经历艰难才能最终获吉。六十四卦卦爻辞中类似这些运用生动的直觉思维的例子不胜枚举。

卜筮活动是人类早期主要的文化活动。卜筮具有预测致用功能，凡社会生活中一切重大事情，例如战争、生产、和亲、祭祀、远行等，都要根据卜筮结果而定。在天地人一体的朦胧的整体观中，人们总希望能从个别现象中找到一些与他们占问的问题有关的征兆。卜筮过程中的思维是直觉的或直观的，他们以象为思维的出发点和归宿点，诉诸不破坏对象生命的生动直觉。这种直觉是以大宇宙与小宇宙一体相通的整体直觉，整体直觉包括用眼、耳、身等感官综合感知即意会，也包括在感知基础上的与整体沟通的体悟、体认。具体来看有二：

其一是意会。《周易》重视“会通”，体现了直觉的综合性特点。《系辞传》说：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”就是说，圣人发现天下万物运动不息，就观察其中的会合变通，以利于施行典法礼仪。

“言”、“象”和“意”是中国古代哲学讨论的一个问题，也是易学关注的重要问题。《系辞传》引述孔子曰：“书不尽言，言不尽意。”那么，圣人的思想难道无法体现了吗？子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”这是借孔子名义谈论言与意的关系。孔子说过，书面文字不能完全表达作者的语言，语言不能完全表达人的思想。那么圣人的思想如何体现呢？孔子又阐发道：圣人创立象征

来表达自己的思想,设制六十四卦来反映万物的真情和虚伪,在卦下撰系文辞来表达他的语言,用变化会通来施利于万物,于是就能鼓励推动天下来尽兴发挥大《易》的神奇道理。

魏晋时期杰出的易学家王弼遵循崇本息末的诠释学原则,在《周易略例·明象》中十分概括而简明地阐述了他对言、象、意关系的总体看法:言和象生于意,所以可以寻言和象以明意;但言和象仅是得意的工具和手段,而不是意本身;如果执著于言,以言为意,则“非得意者也”,所以“得意在忘言”。举例说,言为得意的筌蹄。筌与蹄分别为捕鱼和逮兔的工具,是必不可少的,但毕竟不是鱼和兔本身。若执于筌蹄视之为鱼兔,反而失却鱼兔。这个比喻出自《庄子·外物》,庄子用它生动而恰切地说明了言与意的关系。王弼从表层的言入手求象,得象后即忘言;又进而从象悟得意,得意后即忘象,此即本质所在,恰与庄子“坐忘”境界相合。他“得意忘言”的直觉方法可代表道家一系的思维方式。青年才俊王弼开辟了一个新的时代:随着汉代经学向魏晋玄学的历史性转折,易学史上继象数学而崛起的是义理学。

其二是体认。《周易》和儒家都强调自我体验的重要,体现了直觉的直接性和主观化特点。由于思维主体在结构上是知(认知)、情(情感)、意(意志)一体,追求的是真善美之境,所以主体对客体的把握方式就不可能是单纯认知型的,而是属于知情意融合的体验型的。中国的先哲认为,体即用,用即体,用宋代易学家程颐的话叫作“体用一源,显微无间”。

《周易》十分强调和赞扬体认、感通、顿悟的作用,认为那是一种入“神”的境界。《系辞传》明确说:“精义入神,以致用也。利用安身,以崇德也。”君子和学者精细地研究道义、深入万物的神妙之理,是为了进献才用;利于施用、安处其身,是为了增进和崇尚美德。

下面这段也出自《系辞传》,用反问语气加强了作者肯定的意蕴,说得更透彻:“《易》无思也,无为也。寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此?”大《易》的道理不是靠冥思苦想得来的,而是自然无为,通过体认和感悟所得。它寂然不动,根据阴阳交感相应的原理就能会通天下万事。如果不是通晓天下极为神妙的规律,谁能做到这样呢?

虽然体认活动有时也需要借助概念,但它并不是一种概念性活动,而总是有情感、意志因素参与其中,本质上是一种心理上的体验和领悟,也有顿悟。主体把握对象的过程需要体悟,要达到物我合一的境界更需要体悟。对此,著名哲学史学家冯友兰先生解释说:“体认”就是说由体验得来的认识,这是具体的,不是抽象的;“体认”是一种经验,是一种直观,不是一种理智的知识。

当然,上述二者的区分是相对的,并不具有严格的、绝对的意义。事实上,意会中有体认,体认中有意会。例如,人们对宇宙天体的意会也需要主体的体认和体验,对理或天理的体认也需要意会。

中国古代的直觉思维对历史上的艺术理论和创造产生了巨大影响。中华民族传统的艺术创作、艺术欣赏历来反对单纯的“形似”,都强调“神似”,追求“言外之旨”、“象外之意”,重视含蓄、隐而不露,反对一览无余,形成了重蕴涵的艺术和审美特色。这与直觉思维都有关系,甚至可以说是在直觉思维的引导和制约下形成的。例如,欧阳修评论画作时认为“古画画意不在形”;苏东坡看重画的神韵,把形似之画视为幼稚、不成熟之作;叶燮认为诗歌创作和评价的原则是:言在此而意在彼,泯端倪而离形象。诗之兴处,妙在含蓄无垠,思考微妙,在可言不可言之间,其指归在可解不可解之会。等等。他们讲得很精辟,都看到了文学艺术与直觉思维的联系。

但是应当看到,中国传统直觉思维具有的优点同时也是它的缺点。它不是建立在科学思维的根基上,而是属于前科学的思维;没有很好地分化认知的主体与客体,没有建立在逻辑分析基础上,并且常常把认知活动导向道德伦理领域和个体精神生命领域。由此一方面导致中国人生哲学的高度发达,另一方面必然使直觉思维所获得的知识缺乏科学性、精确性,往往只具有模糊性、跳跃性、非系统性的局限。与西方在亚里士多德逻辑学基础上形成的重视逻辑思维传统相比较,不能不说中国传统直觉思维对近代实证科学的产生与哲学理论的系统化、条理化带来明显的消极影响。

## 四、逻辑思维

在“北京 2004 文化高峰论坛”上,杨振宁发表演说指出,“《易经》影响了中华文化的思维方式”,“这个影响是近代科学没有在中国萌芽的重要原因之一”。因为中华文化有归纳法而没有推演法。但此观点一出立即就受到国内一些易学专家的质疑。著名易学家、山东大学刘大钧先生认为,杨振宁的演讲“有很多常识性错误”,例如他说《周易》没有推演只有归纳。众所周知,《周易》是最早的一部算卦书,算卦的方法就是靠推演,举一反三,不能说没有推演。<sup>①</sup>

事实上,直觉思维和逻辑思维,虽然是相对而区分开来的,但它们并不完全对立。《周易》中既有形象思维、运数思维、直觉思维,也有逻辑思维和

<sup>①</sup> 参见杨猛《杨振宁指〈易经〉阻碍科学启蒙,众学者质疑》,载《北京科技报》2004年9月23日。

辩证思维。这是应当肯定的。

国内学者对此早有研究。例如,20世纪90年代李廉专著《周易的思维与逻辑》(安徽人民出版社1994年版),对《周易》的逻辑作出阐述;朱伯崑主编《周易知识通览》(齐鲁书社1993年版),在第六编中专列“形式逻辑思维”一部分作出了说明。进入21世纪,学者刘玉平在《易学思维与人生价值论》(齐鲁书社2006年版)中认为“思维的逻辑性”是《周易》思维形式的主要特色之一;张晓芒在《中国古代逻辑方法论的源头》(载《周易研究》2006年第5期)中指出“《周易》的卦爻符号系统及其语义,说明已经使用了一定的逻辑方法”;周山在《〈周易〉与类比推理》(载《周易研究》2007年第6期)中指出“《周易》就是一个属于类比性质的符号推理系统”;王俊龙、瞿永玲的《卦象在逻辑推理中的应用研究》(载《周易研究》2009年第1期)则进一步肯定易卦中有现代的数理逻辑形态。

逻辑思维是人们借助于概念、判断、推理等思维形式能动地反映客观现实的理性认识过程,又称“理论思维”,或“抽象思维”,或“闭上眼睛的思维”。它是通过对思维、结构以及起作用的规律进行分析而产生和发展起来的。只有经过逻辑思维,人们才能达到对具体对象本质规定的把握,进而认识客观世界。因而,逻辑思维是达到科学认识的必要前提。

研究逻辑思维的学问就是逻辑学。逻辑学是一门很古老的学问,早在两千多年前就产生了。古代中国、希腊和印度,是逻辑学的三大发源地。中国古代被称为“群经之首”的《周易》中包含逻辑思维。先秦时期学者惠施、公孙龙、墨子、韩非、荀况等都是古代的逻辑学家。墨子的弟子们总结了前人的研究成果,写出了中国第一部逻辑经典著作——《墨经》,提出了一个比较完整的逻辑体系。中国古代的逻辑学,被称为“名学”、“辩学”,研究名辩的人被称为“辩士”或“名家”。古希腊的亚里士多德(前384~前322)是欧洲古代逻辑的创始人,他的逻辑名著《工具论》,系统总结了逻辑思维研究的成果,对后世产生了广泛而深刻的影响。亚里士多德被西方誉为“逻辑之父”。我们现在所学的普通逻辑学,主要仍是亚氏古典逻辑的体系。古代印度,在各教派的论争中,逻辑学也得到了发展,他们把这门学问叫做“因明学”,主要研究逻辑的论证。中国唐代高僧玄奘曾到印度游学,并把“因明”系统地引入国内。

与形象思维和直觉思维不同,逻辑思维以抽象为特征,通过对感性材料的分析思考,撇开事物的具体形象和个别属性,揭示出事物的本质特征。作为人脑对客观事物间接概括的反映,逻辑思维凭借科学的抽象揭示事物的本质,具有间接性、自觉性、规范性、可重复性的特点。一般来说,逻辑思维的基本过程有:分类与比较、分析与综合、归纳与演绎、抽象与概括等。

《周易》及易学的逻辑思维主要表现在：分类、类推、演绎、归纳与思维形式化。

### (一) 分类

对“类”的理解和把握，是《周易》进行类比推论的前提和基础。分类，在《易经》中已有萌芽。例如，爻象、卦象、爻辞、卦辞，各有自身的功能，相互之间存在确定的界限，分别成为一类；而爻象、卦象、爻辞、卦辞内部又分为吉、凶、悔、吝等不同的类别。八卦代表自然界中八大类事物的类属性，如：乾卦的性质是刚健，其包括的物象有天、君、父、马、首、圆等；巽卦的性质为介入，其代表的物象有风、鸡、腿、木、工匠、长女等；兑卦的性质为愉悦，其包括的物象有泽、舌、口、羊、妾、少女等。八卦作为六十四别卦的构成基础，都是以八种卦象为基础的。这八种卦象实际上是《周易》给世界上的万事万物划定了八种性质，世上一切事物都包括在这八种性质之中，不属于这一种性质，就属于那一种性质，没有超出这八种性质之外的事物。将功能、性质、属性相似、相应的事物归为一类，这便是《周易》卦象的主要分类方法。

发展到《易传》，不但用分类的观点观察和分析《易经》，而且将这种思维方式总结出来，形成了自觉的观念。例如，《象传》对睽卦解释说，万物睽而其事类。睽，指人与人或地方分隔、分离。这句话就是说，天下万物尽管乖背睽违，但禀受天地阴阳气质的情状却相类似。《文言传》对乾卦阐发时明确说，水流湿，火就燥，同声相应，同气相求，万物“各从其类”。《系辞传》中有一句最著名的关于“类”的话：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”“方”，即道，在这里可以理解为思想观念。整句话意思是，万物相别，而其运动变化却有同类者；万物各自都顺从其类；天下之物同类相聚，以群相分，从而显示出吉凶祸福。《系辞传》作者认为，天下的事物虽然各有各的特性，但某些事物又具有相同之处，相同的事物相聚为一类；类与类之间又有区别，各自根据本类事物的属性和境遇展现出吉凶祸福等不同的趋势和结局。在这里，《易传》推断事物的趋势和结局，依据的是事物的类属性及其境遇。其中，类属性被作为事物发展变化的内在根据，而境遇被作为事物发展变化的外在条件。

在人类认识客观世界的初始阶段，对事物进行分类在人的理性思维中具有启蒙发智的作用，标志着人类对事物由表及里认识的起步。例如，看见太阳在发光，月亮在发光，星星在发光，长久观察之后人们就可能把“发光”的共同特性从三者中抽出来，把三者归为一类，称之为“发光的天体”。类观念的产生及其在认识和实践中的使用，正是这一思维深化的结晶。分

类是形式逻辑思维中最基础的形式,又是人类深入进行理性认识的必要前提。在《周易》和易学中已经显示出来,这就是以类属性为事物之义理。《易传》认为,类是事物之所以相互区别的标志,又是彼此沟通的纽带。一个事物与另一个事物本来是相互区别的,所以从事物的名称到性质都各守其界,不可逾越;但从同类的角度来看,一个事物与另一个事物又相互沟通,可以逾越,由此可以由一个事物旁及、推断另一个事物。

## (二)比类和类推

分类之后,比类(或者称为“类比”)和类推就是逻辑思维的进一步展开。“取象比类”,是取卦象之象来类比自然和人事,并对自然和人事发展变化的状况、趋势作出解释和预测。占卜离不开用卦辞和爻辞记述的事情去推测将来可能发生的事情,这就是类推的过程。这是《周易》要达到的最终目的。

《周易》的类比,是从自然界与人类社会融为一体这一人为的、主观设立的前提出发,然后把天道、地道、人道,一统于《易》之“乾坤”、“阴阳”、“刚柔”的交感作用中,再通过两种矛盾力量的渗透、推移和运动,来解释八卦,从而解释一切事物。八卦与六十四卦是以义类相连的,“以义相连,以类相从”是《易经》联系八卦和六十四卦以及天下万事的基本方法。这种方法的类比规则是,只要自然物之间、人事之间、自然物与人事之间具有这种“义类”关联,即只要是事物与事物之间在“理”上有相通,在某一点上的类同都可以类比。

例如,《易经》中有:“枯杨生稊,老夫得其女妻”,“枯杨生华,老妇得其士夫”。这是用“枯杨”比类“老夫”和“老妇”,用“生稊”、“生华”比喻得到新欢。又如,“即鹿无虞,惟入于林中,君子几不入舍,往吝”。用追逐鹿(猎物)而得不到虞人(猎人)的帮助因而不能成功,比类君子见事情将有不成功的苗头不如舍弃为好。

以类属性为事物之义理的卦象分类,虽然还囿于象征、比拟、联想的局限,但它在类比的思维活动中注入了类属关系为据,较之象征、比拟的意象涵摄来进行类比深刻了、抽象了。因为只有对“类”属性关系的理解和把握,才可能从不同的事物和现象之中抽取出局部的类同之处,从而达到由此及彼的类别联系,才能形成由此推彼、以彼推此的类比推论。

这样,《周易》中的类比就有了一个比较宽泛的范围。例如,既济卦上坎下离。《象传》说:“水在火上,既济。君子以思患而豫防之。”水在火上有两种情形:(1)水润下,火炎上,以火煮饭解决人们饮食问题;(2)水盛灭火或火强烧干水。前者以火煮饭为既济吉祥,后者两种情形则均露凶兆。这



是借卦象以比类的思维。《彖传》和《象传》对卦辞的诠释基本上都属于这种方法。即,先分析某一卦由哪两个经卦所构成,再看内外卦之间的关系,然后根据内外卦所象征的事物及人们已有的经验、知识进行运思,最终达到触类旁通的效果。

又如,“负且乘,致寇至”,这是解卦六三爻辞。本来是小民背负东西步行,君子乘车;现在是小民背着东西乘坐贵族的车子,显得很不相称,容易招惹盗贼抢夺。由“负且乘”的平常物象比类运思,得到深刻道理。这是取物象以比类的思维。《周易》卦爻辞,经常借日常见闻的物象作为诱导物,诱发人们联想,比类引申,层层运思,终至激发其智慧的闪光。

《周易》类比的具体思维过程,是以卦象中个别事物的个性为出发点,根据卦象的意象涵摄,运用象征和联想的方法将此意象包含的“意”推举和运用到其他的事物。如:明代南京紫金山上一庙宇,有次丢失了镇寺的金杯。两个秀才占卜得了一个剥卦,便知金杯被埋在寺院西南角地下五寸处。其推导过程大概是:剥下卦为坤,为土,又似杯子;上卦为艮,为山,像杯子倒扣。故剥卦象征丢失的金杯。又,坤卦在后天八卦的方位是西南,寻找丢失物为“需”,需卦卦序第五,故推得金杯在寺庙西南角五寸深处。

《周易》还提出了“推”或动这一思想,并以事物的运动、发展、变化来描述和阐发其类比推论思想,这点是难能可贵的。《易传》把事物内部一阴一阳规定为一柔一刚。阳的属性为刚,阴的属性为柔,刚柔两种势力或因素的相互作用,就叫刚柔相推。它认为:“刚柔相推而生变化。”对自然界的变化根源,《易传》说,“日月相推而生明焉”,“寒暑相推而岁成焉”。尽管这里的“推”,还不具有西方传统逻辑中的由已知推未知之“推”的含义,但它却看到了一切事物的发展、变化,是其自身阴阳、刚柔相推的结果。从运动和变化的角度赋予类比推论的“推”以深刻含义,使《周易》的类比推论思想丰富了、多彩了。

此外,《周易》的类比还体现了“全息性”特征。即,类比中事物与事物之间只要是在“理”上的相通,事物情况在某一点上的类同,都可以进行类比。“全息”概念强调任何事物都是相关联的,这一理念不仅有效地解释了《周易》类比中看似风、马、牛不相及而非不相及的现象,而且还向人们展示了思维的另一侧面——一个极其丰富的量的扩张的过程,即思维的流畅性、变通性、独特性,这已经触及创造性思维的特质。

当然《周易》的类比推论,从某种角度讲,其思维进程方向体现了由个别到个别的思维进程;其认知功能则体现了由已知到未知的功能,但这种认知的功能是建立在象征性、比拟性基础之上的,缺少严格的客观准则制约,其缺陷是显然存在的。

类推是把一个事物的类属性推到同类的另一个事物身上,以求对另一种事物有所认识。相对于“思”离不开“象”的形象思维和直觉思维而言,类推思维属于较为深入的一种认知手段,它已经可以从具体的形象中抽取出具相,超越形象而捕捉形象背后的类属性或道理,并通过共相认识未知的新事物。

### (三)演绎

《周易》开始于爻和卦。从爻到卦的进展,反映着古人思维的某种形式。这种形式在最初画卦的人那里可能是无意识的,他们或许经过了多种多样的尝试,画过两爻一组的卦,也可能画过四爻、五爻,甚至七爻、八爻,最后选定了三画、六画的卦作为定式,到《系辞传》,作者将二爻、八卦的进展总结为这样一种思维形式:太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦。这里最根本的逻辑其实就是“一生二”的原则:一生二,二生四,四生八……包含着基本的演绎逻辑思维。

其实,《易经》体系就是一个演绎逻辑系统。从构造基本体系看,阴、阳二爻三次组合而成八卦,是充分而完全的数列排列组合,既不是七卦也不是九卦;阴、阳二爻六次组合而成六十四卦,也是充分而完全的数列排列组合,既不是六十三卦也不是六十五卦。这两次表面的运数思维中都蕴涵着深层次的演绎逻辑思维。

这个天地生成说最引人注目的环节是元气剖判,轻清上浮,重浊下沉,始分天地。后人经常把太极理解为元气,而太极、两仪、四象、八卦,则反映了从混沌剖判到万物化生的过程。宋代的邵雍彻底发挥了“一生二”的原则,把太极、两仪的模式一直推演到六十四卦,他把用这个原则做成的六十四卦卦序制成卦气图,描述一年四季气候的往复循环运动。周敦颐的太极图也是一个天体演化程序,太极、两仪等基本概念来源于《系辞传》。

从中国古代先哲创造阴阳二爻、四象、八卦,到后来的易学家邵雍、周敦颐及其追随者,他们都企图把自己思维的对象做成一套可进行逻辑推演的程序。这个程序有其出发点,也有一个推演规则。依据规则,从出发点推出他们的整个体系。

用阳爻、阴爻两个爻象,六个一组组成六十四卦。当初人们可能仅仅是从象数学角度来考虑的,也可能是基于实践的需要。当六十四卦卦象体系形成之后,如此整齐的排列、内在的逻辑思维引起了许多人的兴趣。例如汉代京房的“八宫卦”、后来发明的围棋盘等。

唐代易学家孔颖达也是对六十四卦体系整齐排列十分感兴趣的人,他的《周易正义》运用和发挥了其中内在的逻辑思维。他提出,六十四卦的排

列是“二二相偶”，就是说每两卦为一个对子，互相配合。它们配合的方式有两种，即“非覆即变”：一种是“覆”，“覆”的意思是说两卦的卦象完全颠倒。如屯(䷂)与蒙(䷃)、泰(䷊)与否(䷋)、同人(䷌)与大有(䷍)，就属于“覆”的卦形。另一种是“变”，“变”的意思是说两卦的卦象六爻完全相反。如乾(䷀)与坤(䷁)、坎(䷜)与离(䷝)、中孚(䷼)与小过(䷽)等。据孔颖达统计，《易经》六十四卦 32 对中，有 4 对属于“变”类，其余 28 对都属于“覆”类。这些就是根据卦象的形状规律来进行的分析。此分类法对后人影响很大，并将“覆”类称为“综卦”，“变”类称为“错卦”。

#### (四) 归纳

演绎推理必有一个起点，有一个基础，如三段论式的大前提，如上述“一生二”的原则等。而这些基础不能依赖演绎得出，必得自归纳。归纳和演绎是人类认识最早、运用最为广泛的思维方法。它所涉及的是个别与一般的关系，是事物和概念之间的外部关系。所谓归纳，是指从许多个别的事物中概括出一般性概念、原则或结论的思维方法。

《易经》卦爻辞有许多判断，有些可能得自归纳。例如乾卦九三爻辞：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”就是指君子整天健强，振作不已，直到夜间还时时警惕慎行，这样，即使面临危险也免遭咎害。坤卦初六爻辞：“履霜，坚冰至。”人们在初冬踩上微霜，想到将要迎来坚冰严寒。

但在不少情况下，卦爻辞出自一种即时的经验，前提和结论之间缺乏必然的联系。如，大畜卦六四爻辞：“童牛之牯，元吉。”系缚在无角小牛头上的木牯，至为吉祥。又如鼎卦九四爻辞：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”鼎器难以承受重的负荷，鼎足断折，王公的美食全部倾覆，鼎身沾濡齷齪，有凶险。因为作者当时的直接任务是占卜吉凶，吉凶的决定者是天意、神意，而不是事物之间的内在联系。这都反映了人类早期思维的某些特征，即使用概念但不下定义，作出判断但不求必然联系。

《系辞传》说自身“弥纶天地之道”，即普遍涵盖天地之间的道理，它的主要目的是告诉人们“道”是什么，与道有关的许多问题都是什么。这样，它就自觉地去定义概念，去探讨事物之间客观存在的必然联系，而不仅仅是告诉人们要怎么样，不要怎么样。要定义概念，探讨必然联系，必须作大量的观察研究，然后才能作出判断。这就是《易传》多用归纳的基本原因。

《易传》与《易经》相比，作者的逻辑思维明显大大向前推进了。表现之一就是其中有不少精彩的判断，这些判断包含归纳思维。先以《系辞传》为例：“是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。”这是说，吉凶、悔吝、利害等结果，与人的行为中的爱和恶、远和近的取舍、真

情和虚伪相感，二者之间存在着一定的必然联系。作者看到了这种联系，试图表明吉凶、悔吝、利害等不是由于神的意志，而是因缘于人的行为。显然作出判断者对人的爱恶、情感、取与等，有着多方面的观察和思考。

接着，作者继续说：“将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。”这是通行本整篇《系辞传》的结尾，谈论的是人的语言和他的心理、性格的关系。将要违叛的人的言辞必然惭愧不安，内心疑惑的人他的言辞必然散乱无章。贤美吉善的人的言辞必然少而精粹，焦躁竞进的人的言辞必然多而繁杂。诬陷善良的人他的言辞必然虚漫浮游，疏失职守的人的言辞必然亏屈不展。真是言为心声啊！这些判断使人感到如言之凿凿，至今仍然还对处理人际关系有指导意义和现实价值。要作出这些判断，毫无疑问需要对人类社会生活、人际交往进行大量观察研究，然后再作出分类、判断，这其中当然需要归纳，没有归纳思维是不可能的。

下面我们再以《文言传》为例：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”这句话早已成为名言警句。在讨论善恶报应时，尤其是魏晋南北朝时期，儒家和佛教关于报应、灵魂的讨论中，曾被广泛引用。其实这句话原来不是讲报应问题的，或者说即使讲报应，也不是被通常说的操纵在神灵手中的报应，而是作者从当时社会现实中归纳出来的关于人的行为与结果之间关系的结论。

“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辩之不早辩也。”弑，就是杀；辩，通“辨”，就是辨别。弑君、弑父之事，像“履霜，坚冰至”一样，有一个逐渐发展的过程，这话恰恰是“积不善之家，必有余殃”的注脚。在这个判断和推论中，我们似乎看到了春秋战国时期那“礼崩乐坏”的混乱局面，其中必然包括作者对数以十计、百计的弑父、弑君之事的归纳、总结。

上述例证，表明归纳已成为《易传》较为自觉运用的逻辑思维方法。

### （五）形式化

形式化是形式逻辑思维的一大特征，就是指仅仅注重思考问题所遵循的思维形式，而不管思维的具体内容。也就是仅仅注意思维是否符合法则和公式的对与错，而不管所思考的事物是否与实际相符合。

思维的形式化在《易经》中已有体现，主要是爻象、卦象以及它们之间形式的变化和联系。六十四种卦象都由阳爻和阴爻两个爻象组成，而两个爻象六重叠形成六十四种不同的符号。这整个符号系统包含着一定的逻辑结构。虽然这种结构象征着自然界和人类社会的变化的逻辑和奥秘，但

本身并不指示或者说不直接涉及自然界和人类社会的具体事物，它仅仅是“—”和“--”二爻按六重叠排列组合的形式展示。由此可见，这就是思维形式化的一种表现，这是中国古代典籍中十分独特的，也是人类古代文化遗产中非常罕见的。

思维形式化也表现在对占卜方法的理解和解释中。《周易》卜筮是为了预测未来，遵循“彰往而察来”的类推方法，即彰著往昔的变故而察辨将来的事态。但要使类推有效，往（过去）与来（将来）二类事情必须是同类。为了将求问之事（来）纳入卦辞、爻辞所记之事（往）的同类之中，就须要将卦辞、爻辞所记之事抽象化，视其为预测来事吉凶的公式，这样才能赋予其无限的灵活性和包容性，才能对所占问之事作出各种各样的判断和推论。否则，仅拘泥于一事，就根本不能发挥预测将来各种事态的作用。正如宋代易学家程颐所说，不要拘一，若执一事，则三百八十四爻，只作得三百八十四件事，便休也。这样看来，爻辞和卦辞所记之事便成了一个形式、记号，成了一个不涉及具体事物内容的框架。因此宋代大儒朱熹说，《易》只是个空底物事。也就是说，六十四卦卦爻辞仅是一个空套子，可以套在各种有关的事物上面，从而进行类推和预测。

《易传》对上述思维的形式化作了概括和提炼，指明了《易经》采用的思维形式化的媒介是“象”，并认为爻象和卦象及其相互关系是自然界和人类社会中事物变化发展普遍趋势的一种抽象，它普遍适用于任何事物，而不局限于某一个具体事物的具体内容。《系辞传》明确说，圣人有以见下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。赜，即幽深难见。这就是说，圣人发现天下深奥的道理，就把它譬拟成具体的形象容貌，用来象征特定事物适宜的意义。天下的事物十分复杂，就用卦象这种符号作为万物的性质以及变化过程的标记。例如，事物变化都有通顺和闭塞等情况，并不仅限于某一个具体事物，因此分别用泰卦和否卦表示，等等。这样说来，六十四卦卦象就是一切事物存在形式和发展变化的共同象征、抽象公式，就是一套符号系统，它们可以适用于各种具体事物的表征。

思维的形式化是人类对自己思维进行自觉研究的基本倾向，它是形式逻辑的基本特征。在《周易》及易学发展中，所谓思维形式化，并没有形成对思维进行专门研究的学问，仅是出于占卜功能的需要，也出于解说此功能的需要，而在思维中自然显露出来一种倾向。这种倾向表明，思维的形式化在人类古代是自在的，而非自为的，还不是一种逻辑学说。中国古代的逻辑学说称为名辩学说，曾在战国时代颇为兴盛，但到秦汉之后则销声匿迹。人们关于逻辑思维能力的训练，大都是通过《周易》经传的研究和解释来实现的。《周易》及易学中的思维的形式化，表现了人类思维能力的提

高,展示出人类由具体的形象思维向抽象思维和理性思维迈进的足迹。

## 五、辩证思维

辩证思维指人们通过概念、判断、推理等思维形式对客观事物发展过程的正确反映,即以运动的、变化的、联系的观点认识事物,也就是对客观辩证法的反映。辩证思维最基本的特点是将对象作为一个整体,从其内在矛盾的运动、变化及各个方面的相互联系中进行考察,以便从本质上系统地、完整地认识对象。

人类的辩证思维有一个从自发到自觉的发展过程。人们远在知道什么是辩证法之前,早已辩证地思考问题了,对辩证思维的研究早在古代就有了萌芽。在中国古代,《周易》就是辩证思维的代表作。也可以说,辩证思维是《周易》及易学研究中蕴涵的最为突出、最为系统、最为丰富、最为珍贵一种思维形式。对此可作如下分析。

### (一)整体性思维

整体性思维是以普遍联系、相互制约的观点看待世界及一切事物的思维方式。按照这种思维,整个世界就是一个有机整体,而且世界中的每一个事物也各自是一个小的整体。也就是说,用整体性思维来看,世界上的每一个事物都与其他事物之间存在相互联系、相互制约的关系,并且这个事物本身内部多种因素和方面之间也相互联系、相互制约。

恩格斯指出,每一时代的理论思维,从而我们时代的理论思维,都是一种历史的产物,在不同的时代具有非常不同的形式,并因而具有非常不同的内容。按照恩格斯的观点,随着时代条件的差别,特别是认识水平和能力的不同,人类从古代到近代再到现代的发展中,形成了不同特征的理性思维方式。在中国古代,以《周易》为代表形成了整体性思维方式。

其一,《周易》自身在形式上有一个完整的体系。就卦象和爻象来说,卦象是由爻象组成的,八卦由“—”和“--”两爻象三重构成,自成一个体系;六十四卦又是由八卦加以重合推演而成,或者说,由“—”和“--”两爻象六重构成,自成一个体系。也就是说,《周易》卦象自身的逻辑结构是一个圆满的整体,不是一个残缺不全、可以随意增减的符号形式。不仅如此,八卦和六十四卦的爻象又是各卦之间联系的纽带,爻象的变化引起卦象的变化,由一卦变成另外一个卦。例如,八卦中的坤卦最下面的阴爻变为阳爻,则坤卦变为震卦;六十四卦中的履卦的初爻由阳爻变为阴爻,则履卦就变为讼卦。也就是说,一爻的变化不仅仅是一爻自身的变化,也不仅仅是停

留在一卦内部的变化,而且是整个卦象的变化,是一卦变为另外一卦,造成了整体卦象象征事物的变化。可见,卦象、爻象在《周易》中是普遍联系、相互制约的。

在《易经》卦爻辞中也能见到整体性思维。例如艮卦卦辞:“艮其背不获其身,行其庭不见其人。”“艮”,为止、仰止,引申为注意、顾及。意思是,如果只注意到人体的背部,而没有照顾到全身即整体,那就像走进一家院却没有看见主人一样。显然,作为一个来访者,会见主人是目的,进入庭院是门径。艮卦用只注意到人体的背部而没有照顾到全身,用走进庭院不见主人,比喻只顾局部不顾整体,蕴涵着重视整体、将整体视为事物之本质和主旨的思想。这与现代成语“只见树木,不见森林”相近。再看艮卦爻辞,从初爻到上爻,依次为:艮其趾(脚趾)、艮其腓(小腿肚)、艮其限(腰部)、艮其身(上身)、艮其辅(口和脸)、敦(头、额)艮。六条爻辞是一个有序展开的整体,说明人体所有器官和部位都要照顾到,这是典型的整体性思维。全卦唯一的“吉”字标在上爻即末爻“敦艮”之后,正是强调,只有自下(趾)而上(头)对身体各部位整体关照,才能达到健康吉利的效果和目的。

其二,《易传》以普遍联系、相互制约的观点解释《易经》。《序卦传》认为,六十四卦不是杂乱无章的,编排有一定的顺序。“有天地,然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。”宇宙中先有天地,然后生出万物,乾坤两卦即为《易》之门户。乾坤之后继以屯卦,“屯”既是盈满的意思,又具有万物初生、难生之义;因而屯卦后是蒙卦,“蒙”为萌生的意思;万物萌生需要营养、水分,所以蒙卦之后继之以需卦;“需”是供给需求的意思;如此等等。之后诸卦依次展开各种复杂事物:从自然规律到政治形势,从统治阶级到普通百姓,从婚姻家庭到衣食住行。这样看来,全部六十四卦是一个或相因或相反的前后相联系的系列和整体。

《易传》将六十四卦中每一卦都看作一个整体,每一卦象都是一个宇宙模式,用普遍联系、相互制约的观点解释卦象和爻象的意义。例如,《系辞传》提出了著名的“三才”：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”《易》这部书内容广大而完备，博大而精深。六十四卦每一卦都有六爻，每两爻组成一才，共有“三才”：初爻、二爻代表地道，三爻、四爻代表人道，五爻、上爻代表天道。什么是三才之道呢？《说卦传》对其内涵作出了明确的界定：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。”按照这种看法，每一卦都象征宇宙整体，而卦内六爻分别象征天、地、人，认为各有其遵循的法则，但又受同一共同法则即“顺性命之理”的支配，因而人与自然是

统一的整体。

对六十四卦含义的理解,不仅要分析六爻之间的关系,而且要考虑上下卦的关系。例如第31咸卦。这个卦是由上兑下艮相叠而成。兑为泽为水为阴柔,艮为山为阳刚。兑柔在上,艮刚在下,水向下渗,柔上而刚下;阳气上腾,阴气下沉。故阴阳二气交相感应,自然界的生化运动正常进行。又,艮为少男,为止;兑为少女,为悦。所以上兑下艮的卦象还表示男方到女方迎娶新娘,一对新人情投意合,故卦辞曰“取(娶)女吉”。所以《彖传》概括为:天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。

这种类似的解释,在《彖传》和《象传》对六十四卦说明中比比皆是,不胜枚举。可见,每一卦作为一个整体,它的属性不仅是由构成要素的属性决定,更重要的是由诸要素的结构关系、由各个组成部分的综合性联系所决定。这些正是整体性思维的重要展现。

其三,易学研究者继承和发扬《周易》整体性思维,使普遍联系、相互制约的观点得以发扬光大。从汉代到明清,许多易学家都深受《周易》思维熏陶。例如,汉代易学中的卦气说,以阴阳五行观念解释天时、气候的变化,并进而解释世界万物,将宇宙看作一个有机整体,通过阴阳推移和五行生克的原理,来具体阐发宇宙中个体事物与其他事物之间的相互联系与制约。宋代的邵雍在《皇极经世》中,载有“伏羲六十四卦次序图”和“伏羲六十四卦方位图”,后者包括圆图和方图。据说来自道士陈抟,又称“先天图”。邵雍用先天图详细阐发了宇宙的发生和演化过程,表明《周易》六十四卦系统的逻辑结构与其所代表的宇宙演化过程是统一的。由此可见,宇宙万物有其共同的起源,因而是一个有着内在统一性的整体。

易学的整体性思维对中国古代科技与社会历史产生了深远的影响。古代的天文气象学、物理、化学和医学,都是沿着易学整体性思维来观察自然现象的变化过程,并概括其规律性;历代封建王朝都追求大一统的政治秩序,并以此建立起与政治制度相适应、为之作论证和服务的文化系统。

## (二)辩证性思维

辩证性思维,简要地说就是指从联系、运动变化的观点考察一切事物的思维形式。《周易》是模拟事物的变化而创制发明的,自身充满了变化,其变易思维大致包括三个层次,即卦象与爻象本身的变易,卦辞、爻辞表示的自然现象的变化,卦象、爻象所象征的人事吉凶的变化。在这部经典中,这三个方面往往交织在一起,叫作“推天道以明人事”。即卦爻象变易是基础,在此基础上密切关涉自然与人事变化;而自然界与社会人事的变易,又反过来



表征和强化着卦爻象变易。鉴于第一章中已从内容上对变易思维作出了分析,这里仅参考李廉专著《周易的思维与逻辑》侧重从形式上作简要说明。

《易》的作者所建立的符号系统,不是各自孤立的单一符号,而是对立符号相互依赖、彼此统一的机制。“一”与“--”是对立的双方,一方与另一方同时相互依存,互为对方存在的前提和条件。没有“一”,就没有“--”;反之亦然。由“一”与“--”组成的八个经卦和六十四个别卦的符号系统,都是这类对立统一的机制。

《易》的符号系统实际上体现着《易经》作者的全部思维方式和逻辑体系,从而构成《周易》的宇宙符号学。这个系统,不是只有“形式”没有“内容”的那种纯符号体系,它是“形”与“义”的统一,即形式与内容的统一。“一”表示对立统一物中积极的方面,如阳、动、天、刚、健、父、君等一切被认为具有积极性的事物和属性;“--”则表示对立统一物中消极的方面,如阴、静、地、柔、顺、妇、臣等一切被认为具有消极性的事物和属性。

《易经》的体系就是由“一”与“--”两个对立统一的基本符号组成。两符号分别以不同的数量、不同结构形式、在不同结构形式中的不同地位、不同关系所组合成的八个经卦:三、三、三、三、三、三、三、三。分别表示乾(天)、坤(地)、坎(水)、离(火)、艮(山)、震(雷)、巽(风)、兑(泽)。进一步又将八个经卦分别重合组成为六十四个别卦,分别表示各个经卦之间的对立统一关系,分别给以卦名,“系”以卦辞。

在《易》的符号系统中,“一”与“--”被称为“爻”,分别记作阳爻与阴爻。爻依其在六十四别卦中的地位不同,又有其作为独立个体看待时不同的含义,因为它们已经不是单单彼此对立的“两仪”,而是一个新的集体即辩证“集合”(卦)中的成员,因而便受到这个集体(卦)的制约,使之具有了新的代表性、新的属性、新的含义。

例如,同是“一”即阳爻,又同是在由纯粹的“一”组成的作为别卦的乾卦中,每个阳爻各依其在卦中的地位不同,而具有不同的含义:

乾:元、亨、利、贞。

初九:潜龙勿用。

九二:见龙在田,利见大人。

九三:君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。

九四:或跃在渊,无咎。

九五:飞龙在天,利见大人。

上九:亢龙有悔。

同理,由纯粹的“--”组成的作为别卦的坤卦中,每个阴爻各依其在卦中的地位不同,也具有不同的含义:

坤：元，亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷；后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉。

初六：履霜，坚冰至。

六二：直方大，不习无不利。

六三：含章可贞；或从王事，无成有终。

六四：括囊，无咎，无誉。

六五：黄裳，元吉。

上六：战龙于野，其血玄黄。

由此可见，《易》的符号形式是确定的又是流动的，其含义也相应是确定的又是流动的。

对符号的形式与含义及其相应变化，在《易传》中曾作了明确表述。《系辞传》说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。”

根据《周易》本身的卦辞和爻辞以及在占筮过程中所包含的推理形式，与普通思维和朴素辩证思维相对应，《周易》的推理可分为普通推理形式与朴素辩证推理形式两类。前者分别体现于卦辞和爻辞中。例如，谦卦卦辞“亨，君子有终”，象征谦虚，断定“亨”，从而推断“谦谦”的君子会成功。又如，节卦初九爻辞“不出户庭，无咎”，从节制慎守不跨出户庭，推断出必无咎害。两例都是普通推理形式。

朴素辩证推理形式则体现于占筮的全过程，比较复杂。一般先是问卦者提出卦题“论题”，接着通过占筮得到论据，从论据演绎得出结论。这样的推理或论证形式，其论题是多样性统一的具体事物或现象，其论据也内在是多样性的统一并且具有演化，其结论也是对多样性统一的具体事物或现象作出判断。例如《左传》载，僖公二十五年，秦伯师于河上，将纳王。筮之，遇《大有》之《睽》。学者李廉将朴素辩证推理形式概括为：“遇……之……”推理的格，“遇……之……”推理的式。<sup>①</sup>

《易》的符号系统的构建和演变遵循着一定的规律和规则。据卦爻辞和有关论述，遵循的规律可概括为：一是以自然和社会的法则为符号系统法则。根据《系辞传》所载，《易》的符号系统，《易》的象、数、理，不是以先验的理念或“逻各斯”为准则，也不是凭主观想象随意构造的，而是以客观世界的事物与现象为“象”，以天道、地道、人道为准则。二是一阴一阳之道为道。根据《易传》的相关内容，这一阴一阳之道、刚柔相推而生变化的观点，

<sup>①</sup> 参见李廉《周易的思维与逻辑》，安徽人民出版社1994年版，第99～100页。

不是形而上学，而属于辩证发展，属于朴素辩证思维。

《周易》中没有关于符号系统规则的规定或论述，而只是体现于符号的结构和演变中。李廉将它概括为三条规则，即配对规则、二进制排列组合规则、“遇……之……”推理的推理规则。他认为“这是一个有严密结构，有合理内核的符号系统，是中华古代圣贤的杰出成果，是现代辩证逻辑科学的宝贵借鉴”<sup>①</sup>。

### （三）阴阳思维中的互补与相成

整体性思维和变易思维在《周易》中都以阴阳思维为依据。也就是说，在《周易》及易学视野下，宇宙及万物的整体性离不开其基本要素——阴与阳，二者之间的相互对待、联系、制约、流转；宇宙及万物的变易根源于阴与阳的变易，或者说宇宙及万物的运动变化是以阴阳变易为基础的。鉴于本书第一章专门从思维内容上谈了阴阳和谐思维，上面又从思维形式上谈了以阴阳变易为基础的辩证性思维，这里再侧重谈论一下阴阳思维中的互补与相成。

阴与阳是对事物和宇宙两类功能属性的划分与概括，两者既相对立又相统一，构成一对矛盾。但阴阳又是一对特殊的矛盾，《周易》及易学认为，二者的统一方面，即相互联系、相互依存、相互补充、互根相成的关系，一般总是居于主导地位，起着决定性作用。

《易经》虽然没有直接将阴阳作为对偶范畴使用，但阴阳思想却深刻而广泛地蕴涵于卦爻象符号系统与卦爻辞文字系统表征的事物中。“--”和“—”是构建八卦和六十四卦的基本符号，两者性质不同，是相互对待的，但又是不可分割，不可独立存在的。八经卦可分成四对：乾与坤、震与巽、坎与离、艮与兑。乾为纯阳卦，代表天；坤为纯阴卦，代表地。乾坤即天地，为产生万物之父母，二者具有互补、互成的关系。震、坎、艮为阳卦，分别代表雷、水、山；巽、离、兑为阴卦，分别代表风、火、泽。前三卦与后三卦，无论从卦的形象上看，还是从卦所代表的自然物之间的关系上说，也都具有互补性与相辅相成的特征。用《说卦传》上的话说就是：水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化既成万物也。六十四卦体系以乾坤二卦为开端，表现了以阴阳互补、相成原则统率《易经》全书的鲜明主旨。

对阴阳互补与相成思维的更为自觉的认识和应用，则见于《易传》。例如《彖传》对乾坤二卦的阐释，表现出对阴阳关系的深刻理解。乾作为天道，能够节制四时，统摄云雨，给世界带来光明，始生万物，决定性命；坤作为地道，含弘光大，能承载万物，最大的功能和特点是顺应天道之变化而养

<sup>①</sup> 参见李廉《周易的思维与逻辑》，安徽人民出版社1994年版，第102～103页。

育万物。二者比较而言,乾主动,主变,主施,主始,主御,主刚;坤主静,主顺,主受,主养,主承,主柔。二者各有所能,各有所偏,而且一方之长、之优,正是另一方所短、所缺。在所有交汇和联结点上,乾坤各自向着相反的方向展开,这是它们相对的方面。然而,天以四季变化生长万物,地以水土营养成就万物,独天不生,独地不成,天地相互配合才能使万物萌生、成长、成熟乃至繁衍发展。这样就形成彼此对称、相互补充、相反相成的格局,从而构成了阴阳合德、刚柔相济、变易无穷的宇宙与万物。

《系辞传》对阴阳互补与相成思维作了进一步阐发。阴阳范畴的应用被大大扩展了,不仅仅是天与地、刚与柔,还包括日与月、暑与寒、昼与夜、健与顺、明与幽、进与退、伸与屈、辟与阖、男与女、贵与贱、牡与牝、君与民,等等,都被纳入到阴阳范畴中。这样看来,从自然接到人类社会,万事万物普遍存在着对立的两方面:一方面可用“阳”的属性特点概括,另一方面可用“阴”的属性特点概括。阴阳两方面总是相伴而生,相资为用,相辅相成;反之,独阳不生,独阴不成。因此,人们不可只见阴不见阳,也不可只见阳不见阴,只有全面把握阴阳两方面才能全面认识事物。

从《易》卦体系看,一阴一阳既对立又统一,才能成卦;没有阴阳对应、互补、相成,就没有六十四卦。因此《说卦传》明确指出:观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻;分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。

《系辞传》对这种关系作出了高度概括,即:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”对立的两方面,既相推移又相辅助,一阴一阳不可偏废,其矛盾转化就是“道”,即宇宙万物的根本法则。传承此道,发扬光大以开创万物就是“善”,阴阳兼备,蔚成此道,事物才能成全其本性。

在易学史上,阴阳互补与相成思维得到进一步发展和运用。例如,汉代易学秉承这一思维提出了飞伏说,认为阳性背后隐藏着阴性,阴性背后隐藏着阳性,阴阳二性虽然相互对立,但却不能截然分割开来。宋代的张载提出“阴阳兼体”说,认为事物变化的过程总是兼有对立的双方,一阴一阳,缺一不可,所谓“欲一之而不能”。明代之后出现了一种“阴阳鱼图”,以一个大圆内黑白两色的鱼代表宇宙中阴阳对立的两个方面,但黑鱼被画上一个白眼,象征阴中包含阳,白鱼被画上一个黑眼,象征阳中包含阴。而黑白眼中又各包含阴阳两鱼,以此类推,以至无穷,表明阴阳相对相蕴,相辅相成。明清之际,著名哲学家王夫之对这种思维加以总结,又提出了“阴阳协合为一”说,认为阴阳虽有差别,但并不相舍相离、相毁相灭,而是相合相济,相因相通,协合为一,从而构成万物的本体。这些发挥和运用,最终使阴阳和谐、互补与相成思维成为中国古代典型的文化特色,对哲学、政治、医学、美学、文学艺术等都产生了广泛而深远的影响。

## 中篇：易学思维史概要

作为一部古老的典籍，《周易》早在春秋战国时代就受到人们的推崇，汉代被尊为五经之首，在其后长期的封建社会里一直被奉为神圣的经典。数千年来，对《周易》典籍的流传与演变的研究，包括辨伪与考证、解释与阐发等，形成了一种蔚为壮观的专门之学，这就是易学和易学史。易学有其特殊的概念、范畴和命题，从而形成了一套独特的思维形式；易学史则是对源远流长、内容丰富的易学思维和思想的历史展现。

易学“思想进程”在不同时代打上各不相同的历史痕迹，它或明或暗、或直或曲地反映历史，当然“这种反映是经过修正的”。一部易学史完全可以说众说纷纭，林林总总，气象万千。概而言之，易学史上出现了两大学派——象数学与义理学，由此向我们展现了两种各具特色的易学思维。参考学界较有代表性的看法，本著将易学思维从这样几个环节展开：汉代象数思维、魏晋至唐易学思维、宋代象数与义理思维。明清至近代的易学思维因不具有典型性，故本书对此段不作分析。



## 第三章 汉代象数易学思维

秦朝始皇焚书,《周易》独以卜筮幸存。汉代设置“五经博士”,经学研究大兴。学者以《易传》连同古经并行,易学成为专门之学,研究呈现昌盛局面。《汉书·儒林传》及《后汉书·儒林列传》,将孔子至汉代易学流传与研究归纳为六派,即施、孟、梁丘、京四大派加上费、高二民间二派。西汉以孟喜和京房为代表开创象数易学,东汉郑玄、荀爽、虞翻加以继承,并有许多新的阐释和发明,使之臻于完善。汉代另有董仲舒、《易纬》、魏伯阳等易说。汉代易学思维的模式和主要特色在于,吸取当时的天文、历法、物候等知识,以象数和卦气解《易》,借助于象数言阴阳灾异,建立了“推天道以明人事”的象数易学思维系统。

### 一、董仲舒的思维

秦汉之际的易学注重义理,主要阐发《周易》经传的人道思想。清人皮锡瑞有言:“汉初说《易》,皆主义理,切人事,不言阴阳术数。”(《经学通论·易经》)西汉经学大师董仲舒的易学思维基本上遵循了义理之学的思路,但他继承了先秦儒墨显学的部分思想,吸取秦汉方士神秘化了的阴阳五行说,利用当时的自然知识,又运用春秋公羊学的类比方法,提出并构造了一套以天人感应、阴阳灾异为核心的思想体系。该思想的推出和盛行,为象数易学的兴起、为其迅速发展并跃居汉代易学的主流和官方地位提供了重要契机。

董仲舒天人感应为核心的思想学说作为一种典型的天人之学,其创立适应了西汉统治阶级建立大一统政治的需要,反映了人们试图从自然界中寻求社会运行的某些法则的时代背景。从思想和思维的承续关系看,《周易》的天人合一观、天地人三才之道、推天道以明人事的整体思维方式,都对董学创立产生重要启发和影响。董仲舒认为,天、地、人三者乃“万物之本”,是构成宇宙和人类社会的三个基本要素,“相为手足,合以成体,不可一无也”(《春秋繁露·立元神》,以下只注篇名)。在他看来,天具有神秘

性,天是人的主宰,人是天的造物与附属,人应服从天意;因天人同类,天人相副,故天人相通,天人相感。将天与人联系起来的纽带是“气”：“天亦有喜怒之气、哀乐之心,与人相副,以类合之,天人一也。春,喜气也,故生;秋,怒气也,故杀;夏,乐气也,故养;冬,哀气也,故藏。四者,天人同有之。”(《阴阳义》)

作为公羊学派的代表,董仲舒精于《春秋》之学,但他并没有忽视易学,而是明确将《周易》与《春秋》并列,谓“《易》、《春秋》明其知”(《玉杯》)。正如杨向奎先生评论汉代公羊学派时所说:“《易》以道天地的变化,《春秋》以辩人事的是非,而人间是非是与天道变化分不开的,这样天人的呼应,也是《易》与《春秋》的结合。这就是他们的‘天人之际’,也就是‘天人之学’。”<sup>①</sup>

《春秋繁露》既不像《尚书》言五行却不谈阴阳,也不像先秦和汉初易学虽见阴阳却不见五行。董仲舒深受《易传》“一阴一阳之谓道”命题的启示与沾溉,将《易》之阴阳精蕴与战国以来流行的阴阳与五行说结合起来,融为一体,提出了更为系统、更加神秘的董氏阴阳五行学说,遂将天人之学加以扩展与丰富。他说:“天地之常,一阴一阳”,“天地之气,分为阴阳,判为四时,列为五行”(《阴阳义》)。在他看来,阴阳二气再分而成木、火、土、金、水五行,五行“比相生”“间相胜”,终而复始,于是天通过阴阳五行产生和指导包括人在内的万物;反过来,万物统一于五行,五行统一于阴阳,阴阳统一于天。阴为天的刑罚的体现,阳则为天的恩德的表现,天能赏善罚恶。他强调“天数右阳不右阴”,“阳贵而阴贱”,“五行者,乃孝子忠臣之行也”。经他之手,阴阳与五行都同样被赋予社会伦理属性,与天人感应等思想相一致,董氏阴阳五行学说具有更突出的人文化、道德化特征。

应当指出,董仲舒思想固然存在显明的神秘性和荒谬性,但其重人文化、从宇宙观的高度看到人在万物中的独特性也有一定积极意义。他说:“人之为人本于天”(《为人者天》),圣人“起于天至于人而毕”,“人之超然万物之上,而最为天下贵”(《天地阴阳》)。他认为,天是人之所本,人是天之所至,合起来就是“天人本至”的观念。<sup>②</sup>人与天的感应是相互的,人对天具有一定的影响和作用。

在天与人二者关系中,董仲舒首先并更重视的是天对人的制约,他提出了著名的阴阳灾异论。在他看来,君主居上天与天下百姓之间,君主即天子,“唯天子受命于天,天下受命于天子”(《为人者天》)。因此,天对人的

<sup>①</sup> 杨向奎:《司马迁的历史哲学》,见《绎史斋学术文集》,上海人民出版社1983年版,第126页。

<sup>②</sup> 参见冯友兰《中国哲学史新编》中卷,人民出版社1998年版,第76页。



制约首先表现在以灾异的形式对君主的谴告上,“灾者,天之谴也;异者,天之威也”。当君主的政治行为违背天道,触发天下黎民不满,将要引起社会危机或动乱时,上天就进行干预,“天出灾害以谴告之。谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至”(《必仁且智》)。灾异论虽不能对封建统治阶级产生什么强制作用,但在当时社会条件下因经学之士的推崇而流行起来,成为一种广泛的社会思潮。

董仲舒曾经将《周易》的特点概括为“《易》本天地,故长于数”(《玉杯》)。在他以义理为主的思维中,实际上已蕴涵着象数成分;尤其他的阴阳五行说、灾异论,对当时及其后易学史,特别是对孟喜和京房的象数易学,其作用和影响是不能忽视的。学者张涛认为,“董仲舒是孟、京易学的不祧之祖,董学构成了汉代象数易学的观念背景、思想基础和理论依据”<sup>①</sup>。

## 二、孟喜的卦气思维

孟喜处于汉昭、宣之世,遵父命从丁宽的弟子田王孙学《易》。他曾“得易家候阴阳灾变书”,遂一改师法,改儒家易为道家易,将易学与自然知识相结合,首倡卦气,主阴阳灾变,创立以卦气说为核心的特色鲜明的象数之学。孟喜象数易学思维的理论基础为当时占统治地位的天人感应论,一方面他立足于道家宇宙论,将气象历法知识纳入《周易》框架结构之中,强调天道自然、天象变化的规律;另一方面他又依据阴阳五行家的思维逻辑,以阴阳五行为基本构件来建造自己思想中的世界图式;另外还保留了部分儒家入世参政的思想痕迹。今人研究孟喜思想主要凭借唐僧一行的《卦议》所引内容:

自冬至初,中孚用事。一月之策,九六、七八,是为三十。而卦以地六,候以天五,五六相乘,消息一变,十有二变而岁复初。坎震、离兑,二十四气,次主一爻。其初则二至二分也,坎以阴包阳,故自北正。微阳动于下,升而未达,极于二月,凝固之气消,坎运终焉。春分出于震,始据万物之元,为主于内,则群阴化而从之。极于正南,而丰大之变穷,震功究焉。离以阳包阴,故自南正,微阴生于地下,积而未章,至于八月,文明之质衰,离运终焉。仲秋阴形于兑,始循万物之末,为主于内,则群阳降而承之。极于北正,而天泽之施穷,兑功究焉。故阳七之静始于坎,阳九之动始于震,阴八之静始于离,阴六之动始于兑。故四象之变,皆兼六爻,而中节之应备矣。(《新唐书》卷二七上)

<sup>①</sup> 张涛:《董仲舒与汉代易学》,载《山东大学学报》(哲社版)1998年第1期。

卦气说是汉代学者融《周易》与天文历法为一体以解易和占验的易学理论。卦气就是将《周易》之卦爻与四时、十二月、二十四节气、七十二物候按一定次序排列组合,用以说明一年四季阴阳消长及节气变化。孟喜卦气说的要义如《新唐书·历书》所云:“十二月卦出于孟氏章句,其说易本于气,而后以人事明之。”具体内容不作详述,在此侧重论述其思维模式上的特征。

### (一)“四正卦说”使《易》象数与历法初步结合

“四正卦”即坎、震、离、兑,孟喜依后天八卦图将卦与方位对应起来,四卦分居正北、东、南、西四方,主一年中的春夏秋冬四季,每卦六爻,共二十四爻分主一年的二十四节气。在此基础上,他又运用《易》之老阳老阴少阳少阴四象和古筮法“九六七八”之数,解释四正卦中的阴阳动静之变化态势。如震初阳为九,老阳变化之象,以示阳气兴起,即“阳九之动始于震”。又如,离中阴爻为八,少阴不变之象,以示阴气尚未兴起,即“阴八之静始于离”,还有坎中阳爻为七示阳气初萌未通达,兑上阴爻为六示阴气兴起阳衰而消,等等。由此一年四季阴阳消长的节律得以说明。这样,以《易》象数解释卦气,又以卦气解释《易》理,相得益彰。孟喜的四正卦说,主要本于成书于战国时的《说卦》和当时农耕社会人们对时令节气的认识成果,曾经为许多象数易学家所吸收,广泛流传于世。

### (二)“十二消息卦说”进一步将易学导向科学化,推动历法走上规范化

《彖传》多处所言“消息”,指消长、屈伸变化。汉代易学家将阴阳二气在一年十二个月中消长变化的态势通过十二卦卦象形象地表征出来,就是十二消息卦。又,十二月卦在“七十二候”与六十卦相配中,皆得辟(君)之名号,故又称“十二辟卦”或“十二君卦”。孟喜从六十四卦中选取十二卦,按照其中阴阳爻增减将它们排列组合起来,表示一年四季阴阳消长盈虚的变化规律。其顺序为:复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤。依次代表十一月、十二月、一月至十月(用传统的地支表示依次为子、丑……亥)。例如,《复》一阳在五阴之下,表示十一月,微阳生于地下,“阴阳争,诸生荡”。万物聚于黄泉之下;《泰》三阳居内三阴在外,表示一月,“天气下降,地气上腾,天地和同,草木繁动”;《乾》六爻全阳,表示四月,阳气大盛,“盛德在火”;《姤》一阴在五阳之下,表示五月,微阴始生于阳下,“阴阳争,死生分”;《否》三阴居内三阳在外,表示七月,阴气长敌阳气,阴阳不通,“天地始肃”;《坤》六爻全阴,表示十月,阴气大盛,“水始冰,地始冻”,“盛德在

水”。(以上所引见《吕氏春秋·十二纪》)可见,十二月的阴阳消长呈现出递变的有序性:自复至乾六卦,阳爻自下向上逐步递增,表现出阳气由初生萌动到发展壮大再到盛大亢极的变化过程,节气恰是从十一月的冬至到第二年四月的芒种,自然界处于阳息阴消变化中,即阳息阴;自姤至坤六爻,阴爻自下往上渐加,显示出从阴气始动地下到浸盛萧瑟终至亢极必反的历程,节气则是从五月的夏至到十月的大雪,自然界正是阴息阳消的变化,即阴消阳。十二月卦完整表现了一年中自然之气阴阳消长的一个周期,而且此周期年复一年,循环往复无穷。这样,孟喜的十二消息卦说既引历法入《易》,客观上将易学导向科学化,又以十二卦卦象表示十二月,将十二月阴阳定量化,又推动历法走上规范化之路,从而使《易》象数与历法进一步结合,对汉代数易学产生了深刻影响。

### (三)“六日七分说”使易学与天文历法的结合更显细微

农业耕作的生产和社会生活,使我国古代人民很早就认识和运用时令节气。《淮南子·天文训》中准确而详细的记载,表明自汉代以来人们使用的二十四节气已与今天的名称和顺序完全相同;早在战国时期先民已经测得自本年冬至点至次年冬至点实有日数为  $365\frac{1}{4}$ 。但一年的日数怎样与六十四卦相配呢?孟喜在将四正卦与四时四方二十四节气相配、十二卦与十二月相配后,试图用一套办法解决这个难题。于是,他将分离出来四正卦之后其余的 60 卦 360 爻与一年的  $365\frac{1}{4}$  日相配:60 卦每卦主 6 日,即 360 爻配 365 日,一爻配一日,还余  $5\frac{1}{4}$  日。之后,他将一日分为 80 分,  $\frac{1}{4}$  日就换算为 420 分;420 分再由 60 卦均分之,每卦得 7 分。这样就可以得出每卦主 6 日 7 分的结论,即孟喜的六日七分说。

据《新唐书·历志》载,去掉坎离震兑四卦后的六十卦以辟、公、侯、卿、大夫五爵位命名,每爵位可均配上十二卦,其中辟卦十二即复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤。按照孟喜的意见,六日七分说还可以配上七十二候。因为一年二十四节气,每一节气又可分为除、次、末三候,共七十二候,每候主五天。六日七分和七十二候等都是孟喜卦气说的重要内容,表明汉初象数易学与当时人们获得的天文历法成就已经有了细微的结合,这种结合客观上冲淡了《周易》的神秘与迷信色彩。

汉初易学大师孟喜,吸取了先秦至汉的自然知识,遵循《易传》以象数解易的理路,紧紧围绕易之卦象和蓍数两个核心,构建了易学史上第一个

象数理论——卦气说，由此引发了易学史上的一场革命性变革。孟喜卦气思维的意义在于，通过“改师法”对先前以义理为主的儒家易学发起挑战，彻底改变了战国至汉初易说“不言阴阳术数”的传统，由此开创了易学研究的象数新途，规定和影响了其后易学与天文历法的发展方向。孟喜成为汉代乃至整个象数易学的创始人，易学史上凡主象数者包括京房、虞翻等，多宗孟喜卦气说。

### 三、京房的象数思维

京房(公元前77~前37年)，字君明，好音律，推律自定为京氏。汉元帝时被立为博士，官至魏郡太守，屡次上疏，以卦气和阴阳灾异推论时政。师从梁人焦延寿学易，对《周易》象数发明甚多，如八宫、世应、飞伏、纳甲、纳支、建候、积算、六亲、星象等，并运用象数理论占验。一生易学著述颇丰，但大多已逸失，今只存《京氏易传》三卷。京氏之学，极为庞杂，以内容观之属于一种占筮之学，以目的性观之则属于一种适应时代潮流的新天人之学。对此，他本人明确说：“故易所以断天下之理，定之以人伦，而明王道。八卦建五气，立五常，法象乾坤，顺于阴阳，以正君臣父子之义……六爻上下天地阴阳、运转有无之象，配乎人事。八卦仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时，察人事在卦。”(《京氏易传》卷下)在思维方式上京氏易学的特点在于：以新的易学思维揭示了六十四卦的内在联系，建立了不同于《易传·序卦》的卦序体系；沿着孟喜易之路继续前行，最大限度地将干支、五行、星象等自然科学成果纳入易学，最终使象数易学得以确立；以卦“考天时，察人事”，创立了一个完备的筮法新系统。

#### (一)八宫卦序展示了一幅宏观的阴阳对待图

与通行本《周易》卦序起自乾坤终至既济未济不同，京房经过研究创立了一套新的卦序体系即八宫说。他把六十四卦分成八组即八宫，每一宫包括八个卦组成一列，以乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑为本宫卦冠每列之首。每一宫排列方法均为自下而上变化本宫卦的爻，每变一爻则得出此宫的一卦。变初爻为一世卦，变二爻为二世卦，如此这般，变至五爻为五世卦。之后，返回再变五世卦的第四爻得到游魂卦，然后再将游魂卦的初、二、三三爻全变得到归魂卦。例如震宫，变震初爻为豫(一世卦)，变二爻为解(二世卦)，变三爻为恒(三世卦)，变四爻为升(四世卦)，变五爻为井(五世卦)，再变井卦的四爻为大壮(游魂卦)，最后将大壮卦初二三全变即为随(归魂卦)。如此变化其他各宫，就形成了六十四卦新的排列组合。(见八宫表)

八宫表

本宫 世说	乾 ䷀	震 ䷲	坎 ䷜	艮 ䷳	坤 ䷁	巽 ䷸	离 ䷄	兑 ䷹
一世	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	贲 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二世	遁 ䷠	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	萃 ䷬
三世	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四世	观 ䷓	升 ䷭	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五世	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游魂	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归魂	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

八宫卦序在静态上的结构以阴阳对待为基本观念。八个本宫卦的基本结构分为两极,形成四阳对四阴,即由乾卦及其生出的三个阳卦震、坎、艮(分别代表长男、中男、少男)组成阳的一极,由坤卦及其生出的三个阴卦巽、离、兑(分别代表长女、中女、少女)组成阴的一极。乾坤代表阴阳两极成为八宫卦序的两大支柱。此“一阴一阳”观念直接来自《易传》,尤其《系辞传》所言“乾坤成列,而易立乎其中”,《说卦传》所言乾“称乎父”坤“称乎母”。可见,八宫卦序是基于“乾坤生六子”的理路建构的,即京氏所谓“乾坤者,阴阳之根本”(《京氏易传》卷下)。

## (二)京氏易学集中显示了八卦相荡、阴阳消长、阴阳流行

八宫说认为六十四卦由于八卦相重所致,这是一种全新的卦序系统,新卦序体现了《系辞传》所谓“八卦相荡”思想。《京氏易传》卷下明确指出:“乾坤震巽坎离艮兑,八卦相荡。二气阳入阴,阴入阳,二气交互不停,故曰‘生生之谓易’,天地之内无不通也。”阴阳二气的升降与互渗变化是卦爻象变易的根本原因,由于阴阳二气复杂而不息的变化,卦爻才有相交、相荡、相争、相合、升降、消长等复杂之情状。八宫先四阳卦,后四阴卦,体现了阴阳转化。艮宫渐卦处于八宫阳转阴的关节点,京氏云:“少男之位,分于八卦终极阳道也。阳极则阴生,柔道进也,降入坤宫八卦。”反之,阴也向阳转

化,兑宫归妹卦标志着“终极阴道”,“阴极则阳生”。不仅如此,四阳内与四阴内各自的转化、每一宫中卦与卦之间的转化则具体揭示了阴阳相荡与消长。按照《京氏易传》的逻辑,乾卦是“阴极阳生”,由乾转为姤即“阴荡阳,降通”,通“阴长阳消,降入否”,以此类推。八宫之每一宫内八卦都构成一个阴阳消长转化系统。这与今本《序卦传》所构造的六十四卦卦序体系所依矛盾相因、万物推演原理明显相异。

从一世到五世再到归魂的卦变规律,反映了同一卦体中阴阳流行的次递关系。这种关系反映到乾宫和坤宫的游魂、归魂卦上,则凸现了一种阴阳二气的大化流行,从而也看出乾坤卦的卦变规律与十二消息卦间递变规律之间的联系。京氏所说“乾坤者,阴阳之根本;坎离者,阴阳之性命”,而乾宫游、归魂卦之外卦皆为离卦,坤宫游、归魂卦之外卦皆为坎卦。这正说明荀爽在注《乾·彖》“大明终始,六位时成”时所云:“乾起于坎而终于离,坤起于离而终于坎。离坎者,乾坤之家而阴阳之府,故曰大明终始也。六位随时而成乾。”(李鼎祚《周易集解》)学者张文智将京氏乾坤卦的卦变规律与十二消息卦间递变规律联系起来,通过对比分析指出:“横面与竖面的阴阳流转同时进行,形成了一幅立体的、涵纳时空的、动变不息的阴阳对待流行图。京房以此方式构建了一幅‘与天地准’、‘弥纶天地之道’(《系辞上》)并能‘知幽明之故’的宇宙图景。八宫卦所纳的干支、星宿、五星等也随之成为体现《易》道的有机组成部分。”<sup>①</sup>

从大的框架对阴阳流行变化作出解说的是天、地、人、鬼四者合一思想。《京氏易传》卷下曰:“孔子易云:有四易,一世二世为地易,三世四世为人易,五世六世为天易,游魂归魂为鬼易。”这里的“六世”在八宫表中找不到,其实京氏所谓“六世”指的就是八宫本卦,即八纯卦。他的八宫排列,既构造了象数学和符号学意义上的循环往复的变化图式,即从一至五世渐进,游魂始变,归魂复归,同时他又将此图式扩展为囊括宇宙万物、贯通天地人鬼的完整大系统。京氏“四易”显然是对《易传》三才之道及“精气为物,游魂为变”等思想的继承与发展,更充分地展示了易学整体观的内涵。

### (三)从爻变到卦变是京氏建立八宫卦的基本思维方法

从一世到五世再到归魂,由爻变逐次变化形成的各卦在隐含本宫卦五行属性的基础上,重新形成不同于本宫卦的星宿、干支、建候、积气等因素的卦体,从而体现出由一爻阴阳变化而造成的整个卦体变化。此阴阳流行变化反映了部分变化与整体变化的关系,即部分变化是导致整体变化的条

<sup>①</sup> 张文智:《京氏易学中的阴阳对待与流行》,载《周易研究》2002年第2期。

件,整体变化则是部分变化的结果。京氏认为,阴阳二气的流行通过爻象的变化得以体现,“夫易者象也,爻者效也。圣人所以仰观俯察,象天地日月星辰草木万物,顺之则和,逆之则乱。夫细不可察,深不可极”(《京氏易传》卷下)。他宗《易》“极深研几”之旨,将天干、地支、五星、五行、二十四节气、二十八宿等纳入卦中,进行了深入而细致的象数学研究,探索人间吉凶祸福与自然现象的关系。《京氏易传》卷下云:“生吉凶之义,始于五行,终于八卦。从无人有,见灾于星辰也;从有人无,见象于阴阳也。”这样,他就抓住了本质性的东西,把阴阳二气的流行看作上述诸因素的总纲,由此找到了遵循从爻变到卦变思路建构八宫卦体系并把万物变化纳入其中加以解说的内在根据。正如《京氏易传》卷下言:“阴阳运行,一寒一暑,五行互用,一吉一凶,以通神明之德,以类万物之情。”

#### (四)世应与飞伏说揭示了爻与爻、卦与卦之间的内在关系,并比拟一定的社会关系

世应就是由占筮需要所确定的易卦内六爻之间的主从关系,因“定吉凶只取一爻之象”(《京氏易传·姤卦》),故京氏认为一卦的卦主就是其世爻,有主必有从,与世爻相对应的是应爻。世爻与应爻是完全按照八宫爻变原则确定的。一世卦初爻变,故初爻为世爻,而四爻则为应爻。如此推论,以下世应分别为二与五、三与上、四与初、五与二,游魂卦四爻为世爻、初爻为应爻,归魂卦以三爻为世爻、上爻为应爻,八纯卦则以上爻为世爻、三爻为应爻。

京房在孟喜等人的卦气说启发下发明了飞伏说。他认为阴阳变化往往处于隐显、有无、往来等状态,显见者为飞,隐藏者为伏;有者为飞,无者为伏;来者为飞,往者为伏。实际上京氏所谓飞伏,就是指阴阳爻而言,阴阳二爻互为飞伏:阳爻显,则阴爻为伏;阴爻显,则阳爻为伏。一般卦六爻皆存在飞伏。乾卦全阳爻,坤卦全阴爻,但阴阳互相包含。他注《乾》曰:“六位纯阳,阴象在中,阳为君,阴为臣,阳为民,阴为事。阳实阴虚,明暗之象,阴阳可知。”注《坤》云:“阴中有阳,气积万象,故曰阴中阳。阴阳二气,天地相接,人事吉凶见乎象。”因此乾坤互为飞伏。飞伏说与卦气说有密切的联系,卦气说认为阳气盛则阴气藏其中,阴气盛则阳气藏其中。阴阳互相显藏在六十四卦三百八十四爻上表现出来,就是飞伏。飞伏说以阴阳变化的规律为基础,揭示了《易》卦中爻与爻之间的相互包含、相互联系;揭示了卦与卦之间的深刻关系,这种关系因飞伏说而发生由外在向内在转化:由原来的外在联系形式,即阴阳两爻互易使一卦变为另一卦,深入到内在的联系形式,即阴阳爻互含使一卦含另一卦。因而极大地丰富了卦爻关系

理论,为易学家注《易》提供了新的思路与方法。

京房把六爻与社会关系联系起来,提出“六亲说”。六亲即父、子、兄、弟、夫、妇。在京氏看来,卦是本位,是“我”,爻是关系位。爻与卦的关系不外乎五种:生我者父母(又称为天地)、我生者子孙(又称为福德)、克我者官鬼(即鬼)、我克者妻财(即财)、比肩者兄弟(又称为同气)。五种关系实际上是五行相生相克思想的体现。六十四卦三百八十四爻通过五行被一一配上六亲,由此建立了一个家庭、宗法、社会的关系网。

此外,京氏还把一卦六爻分成六等,各以人事比拟,初爻至上爻依次为元士、大夫、三公、诸侯、天子、宗庙。从元士到宗庙的等级是固定的,但世应却是不确定的,不同的卦有不同的规定,两者配合就出现了各种组合,可能是天子居世、大夫为应,也可能元士居世、诸侯居应,等等,从而构成复杂的组合关系,反映了社会人伦的不同等级、不同地位及不同功用与关系。由此可见京氏正人伦、明王道,调节社会矛盾、追求政治秩序的人文理想。京房不仅在理论上是一代象数易学大师,而且在实践上确实是一个有着强烈的人文情怀和政治理想的儒者和勇士。据《汉书·儒林传》记载,他曾多次以阴阳灾异推论时政,发表政见,与奸臣石显、五鹿充宗等进行斗争,年仅四十一岁因以“灾异”劾责石显遭害而死。

### (五)卦气说对孟喜思想的发展

京房吸取了孟喜的四正卦、十二月卦、卦候诸说的基本思想,他称四正卦为“方伯卦”即主宰四方之官,称十二月卦为十二辟卦。但他运用了更多的易学和天文历法知识,对卦气理论作了更具体细致的发挥,构造了自己的卦气说,从若干方面表现出创新。第一,京氏将纳支说(将十二地支纳入卦爻中,八纯卦阳爻纳阳支,阴爻纳阴支)与二十四节气结合,在坎、震、离、兑四卦上又加巽、艮二卦,形成六卦主二十四节气说。他在六卦中每卦取二爻(均为初和四爻)主四个节气,一爻主二节,共十二爻主二十四节气。如巽初六爻主雨水和处暑,六四爻主小满和小雪。他认为,一年的节气存在一种互应的关系,即上半年从立春到大暑,与下半年从立秋到大寒一一对应,八纯卦的纳支情况就反映了这种对应关系。第二,他将六十四卦与一年  $365\frac{1}{4}$  日相配,得到与孟喜不同的一卦六日七分说。唐代一行对此解说为:“京氏又以卦爻配期,坎、离、震、兑,其用事自分至之首,皆得八十分之七十三,颐、晋、井、大畜皆五日十四分,余皆六日七分。”(《卦议》引《新唐书》卷二七)六日七分法在以卦气说占验中得到了具体应用,《汉书·京房传》“以风雨寒温为候”对占验方法作了说明。第三,与上两说相关,京氏还



提出了建候说和积算说。基本方法是将干支纳入六十四卦三百八十四爻以相配:建候说阴阳杂取,自世爻起以地支顺序纳支;积算说是以建候末干支为起点,每爻配一干支,轮换配十次,六爻共配六十次。这样就将六十干支纳入每一爻当中,循环往复,周流六虚,代表年月日时的变化,并以此预测吉凶。

京房继孟喜之后,发明象数之大义,完成了汉代易学的巨大变革,正如清儒皮锡瑞所评价的“首改师法”,“始于孟而成于京”(《经学通论》)。伴随改师法变革完成,京氏易学的建构标志着易学史上第一个象数易学体系——汉代象数之学的确立。象数之学的内容十分丰富与庞杂,但在思维方式上的主要特点在于,将《周易》的占筮体例和原理与当时的自然科学知识结合起来,一方面以天文、历法、物候等对《周易》经传作出新的解说,把易学推向新阶段;另一方面以《周易》经传的思想总结与完善天文历法知识,使之系统化作为自然哲学。就卦气说而言,它将象数易学的卦象和蓍数两个基本点的外延作了有效的扩展,从而使得“弥纶天地之道”的易道从观念上的凌空虚蹈落实在天地运行周期性过程的结构图式中。运用易卦符号系统地图解天地及其运行的规律并形成相应的理论阐述,不能不说是汉代易学所作的突出贡献。孟、京等人所为将卦气理论的结构基本完善化,作为通天路径之一的易占从此才由一事一应的具象分析转向结构化之“道”的数理推演。

对此,朱伯崑先生曾作了总结和概括:“孟京易学,特别是京房易学,通过其卦气说,建立起一个以阴阳五行为世界间架的哲学体系。这个体系是汉代阴阳五行学说的发展。京房将八卦和六十四卦看成是世界的模式,认为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影,作为世界变易的基本法则即阴阳二气的运行和五行之气的生克,即表现在八卦和六十四卦及三百八十四爻之中。这样,便使西汉以来的自然哲学更加系统化了。尽管他将《周易》中的筮法,引向占候之术,宣扬了天人感应的迷信,但他提出的世界图式对后来的哲学家们探讨世界的普遍联系,很有启发的意义。特别是,他以阴阳二气解释《周易》的原理,借助于当时天文学的知识和理论,阐述《周易》经传中关于事物变化的学说,这是对先秦易学的一大发展。这种学风,对汉代哲学、思想文化的发展都起了很大影响。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,昆仑出版社2005年版,第170~171页。

## 四、郑玄“整百家”之思维

孟、京象数易学特别是卦气说在汉代得到充分发展,最终在《易纬》中得以系统整合与总结。郑玄易学与《易纬》关系密切,在讨论郑学之前简要了解一下该书是很有必要的。

### (一)《易纬》概论

《易纬》是汉儒解释《周易》的系列丛书,包括《乾凿度》、《乾坤凿度》、《稽览图》等八种。纬与经相对,有经必有纬。刘熙《释名》云:“纬,围也。反复围绕以成经也。”故汉有七经而有七纬,《易纬》是众“纬”之一,专对《周易》而发。就形式而言,《易纬》基本上模仿《易传》通论的方式,对它以前的易学进行整理和概述;就内容而言,该书既有对易学基本知识的界说,又有对卦爻辞的注解,但更多的是对孟、京之学的阐发;就思维模式而言,该书基本上沿袭西汉以来学者尤其孟、京的习惯和方法,把自然知识与易学的占筮和原理结合起来。它改造旧筮法的手段是把六十四卦拆开重新组合,尽可能地与汉代流行的天文历法杂糅于一体,发挥和落实易道。就其价值与影响而言,由于孟、京之学在东汉开始衰微,而《易纬》中汇集了许多它以前的易学资料并作了全面系统的诠释,因此该书与其他纬书一起成为历代学者研究经学的必读之书。全面地看,该书内容庞杂,包含许多自相矛盾的荒谬邪说,宣扬封建迷信,神秘主义色彩浓厚,都是应当批判和剔除的。但对汉代及其后的易学与文化影响颇大,也是不争的事实。在《易纬》中达到极致的天道图式建构,开始在易学甚至整个文化中逐渐沉淀下来,并逐渐成为一种不言而喻的背景与传统氛围。

《易纬》著名的学说有:爻辰说,整合与阐发京房的思想而形成系统而有特色的学说,对后世尤其郑玄爻辰说产生了重要影响;卦气说,对孟、京卦气说作了全面总结,并在运用中加以发展,提出“四正四维”、“六日七分”;易数说,认为《系辞传》中的“大衍之数五十”得之于天文历法和音律,并对蓍数加以发挥。在前人基础上,把九宫与易数联系起来阐发,形成了九宫数。运用传统的五行之数及其相生关系,对《系辞传》“天地之数”进行排列。应当指出,《易纬》在阐发上述诸象数学说的同时,作者非但没有忽视反而非常注重展现其人伦纲常治国安民的政治理念,着意抒发其象数学家的人文情怀,以至于将政治理念和人文情怀作为其著书立说的理想追求与终极目的。作者继京房把易道功用看作经天地、明王道、正人伦、立五常之后,再一次强化了京氏的思想主旨,进一步宣扬了儒家的政治伦理主张,

并企图把它变成一种神学。例如,将《易》名之义的“不易”解说为社会等级位序,“不易也者,其位也。天在上,地在下;君南面,臣北面;父坐子伏,此其不易也”。又如,将八卦、九宫、五行数的方位与变化都看作人伦之道的体现,“故人生而应八卦之体,得五气而为五常,仁义礼智信是也”(《乾凿度》),等等。

## (二) 郑玄爻辰说对京氏易和《易纬》的发展

郑玄,字康成,一生博学多师,兼通古今文。晚年在北海高密(今属山东)聚徒讲学,门生“相随已数百千人”。著作很多,遍注儒家经典。据历代史志记载,其易学著作主要有《周易注》、《易赞》、《易论》等,现存有《易纬注》,其余皆逸失。郑玄的易学思想主要见于《易纬注》及唐李鼎祚《周易集解》。经学大师郑玄治学,以“念述先圣之元意,思整百家之不齐”为宗旨,他“括囊大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失”(《后汉书·郑玄传》),创立了富有特色的“郑学”。易学是郑学的重要组成部分。郑玄以高超的思维和渊博的知识,对两汉已有的易学成果进行筛选、整理、加工、创新,构建了一个精深的体系而达到两汉易学之大成。郑易结束了西汉以来易学派别林立、相互攻讦的状况,标志着易学在东汉呈现出统一和繁荣的局面。郑学与康成遂名声大振,当时众论皆归郑,高官和百姓俱敬之。据《后汉书·郑玄传》记载,“国相孔融深敬于玄,屣履造门”,“建安元年,自徐州还高密,道遇黄巾贼数万人,见公皆拜,相约不敢入其境”。郑易问世后对易学发展影响深远,陆德明《经典释文·序录》云:“永嘉之乱,施氏、梁氏之易亡,孟、京、费之易无传者,唯郑康成、辅嗣所注行于世。”郑氏易学内容大致可以从四方面了解,即爻辰说、礼象说、易数说、易学训诂。在此只侧重说明爻辰说和易数说。

爻辰说,内容丰富而深刻,是易学家构造象数理论体系和变占筮法的重要材料。一般而言就是把历法中的地支纳入《周易》卦爻之中,即按照一定的原则将六十四卦的三百八十四爻配以地支,每一爻配一支,然后值以星象、音律。《系辞传》有言:“乾坤,其易之门邪。”“乾坤成列,而易立乎其中矣!”郑玄的爻辰说就是建立在乾坤生六十四卦的思想基础上,他把《乾》《坤》两卦共十二爻看作产生《周易》其他六十二卦三百七十二爻辰的根本。乾坤十二爻配上十二辰(地支),代表十二月。具体配法如下:

乾	坤
戌 — 九月	巳 -- 四月
申 — 七月	卯 -- 二月
午 — 五月	丑 -- 十二月
辰 — 三月	亥 -- 十月
寅 — 一月	酉 -- 八月
子 — 十一月	未 -- 六月

郑氏以此为基础,将《周易》其他卦的爻辰看作是由乾坤十二爻辰派生出来的。故逢阳爻从乾爻所值,逢阴爻从坤爻所值。例如,《困》九四为阳爻从《乾》九四为午,《明夷》九三为阳爻从《乾》九三为辰;《泰》六五为阴爻从《坤》六五为卯,《坎》上六为阴爻从《坤》上六为巳。如此等等,以此类推,一个以自然知识为背景、以乾坤十二爻辰为核心的较严密的爻辰大系统就这样建立起来。

乾始于子,坤始于未,说明了自然界阴阳二气的产生,基本符合汉代人们关于阴阳之气的知识。爻辰说反映了人们对自然变化的认识。可见,郑氏关于乾坤十二爻与十二辰的排列,并不是主观臆造,而是有客观根据的。当然,关于爻辰的研究与观点并非郑氏一家,史料表明自西汉至清代易学史上多人倡导此说,仅汉代郑氏之前就有著名的京氏爻辰说和《易纬》爻辰说。郑氏爻辰说吸收了这二家的部分思想,但也有自己的创新之处,表现出鲜明的特色。

郑玄爻辰说在整合前人的思想基础上加以发展。第一,在立足点上,郑氏以《系辞传》关于“乾坤为易之门户”思想立论,把乾坤十二爻辰作为其整个学说的“基石”,在此之上建造完整的理论“大厦”。京氏爻辰说把《易传》“八卦相重”而生六十四卦思想作为基础,其纳甲筮法认为《周易》爻辰皆取自于八纯卦爻辰;《易纬》爻辰说的指导思想是《序卦传》“天地生万物”,把六十四卦分为三十二对,每对有阴阳两卦,配十二爻辰代表一年十二月,六十四卦代表三十二岁一大周期。三者明显不同。第二,在坤卦爻辰配置本身,郑氏说与二家也有区别。京氏与《易纬》把坤六爻自初至上,分别配未、巳、卯、丑、亥、酉,郑氏则依次配未、酉、亥、丑、卯、巳。虽然都从未开始,但郑氏顺势配地支,另两家则逆势配地支,做法恰相反。第三,在应用角度上,郑氏以爻辰配星象用来注释《周易》卦爻辞。如对《比》初六“有孚盈缶”注曰:“爻辰在未,上值东井,井之水,人所汲用缶。缶,汲器。”(《诗·宛邱》疏)这里的“东井”为天上的一颗星名。京房主要将爻辰运用于纳甲筮法中,丰富易占体例,而《易纬》则用爻辰说解释《易传》所谓“大衍之数”,三者应用着眼点显然不同。以上三点,林忠军专著《象数易学发展

史》第一卷(齐鲁书社 1994 年版)已作了详细说明。

郑氏爻辰说注重卦象,以象解辞,力求揭示象辞之间的联系,它与荀爽升降说、虞翻卦变说,在易学史上居同等地位。

### (三)易数说为象数易学思维增添活力

《易传》第一次全面总结了易数理论,而汉代易学将《周易》经传之数置于显要地位加以深入研究,东汉郑玄的易数说就是其代表之一。

其一,郑氏取“五行之数”解说“天地之数”,他认为《系辞传》所谓天地之数中的一至五这五个自然数,就是《尚书·洪范》中所谓五行之序数。郑玄说:“天地之气各有五。五行之次,一曰水,天数也;二曰火,地数也;三曰木,天数也;四曰金,地数也;五曰土,天数也。此五者阴无匹,阳无耦,故又合之。地六为天一匹也,天七为地二耦也,地八为天三匹也,天九为地四耦也,地十为天五匹也,二五阴阳各有合,然后气相得,施化行也。”(惠栋《郑氏周易》引《左传疏》)因前五数“阴无匹,阳无耦”,故又以以后五数合之,天地之数六至十也有了五行的含义。此外,郑氏还将五行所居方位配到天地之数上,使其也分居北南东西中方位。经过他的发挥,天地之数的蕴涵变得丰富起来,既具有阴阳对立统一和五行生成意义,又隐藏着具有时空性质的图式。据此,郑氏揭示了《系辞传》“大衍之数”与天地之数的关系,“天地之数五十有五,以五行气通,凡五行减五,大衍又减一,故四十九也”(《汉上易传·丛说》)。在他看来,天地之数是基础,大衍之数五十来自天地之数的总和。

其二,郑氏与《易传》相一致,把数看作表示气的抽象符号,认为数的变化决定了气的变化。《易纬》认为“象而后有数”,数变是一、三、九单系列循环。郑氏不同于《易纬》有两点:一是在象与数的关系上,他认为象数同源,数的转化反映的是象的变化;二是在数本身,他主张把数分成阴阳奇偶两个系列,除一、三、七、九阳数,还有二、四、六、八阴数。郑注《易纬·乾凿度》云:“阳动而进,变七之九,象其气息也;阴动而退,变八之六,象其气消也。”郑注《易纬》,对其关于宇宙生成经过太易、太初、太始、太素四阶段作了解说,以数变详细地解释乾坤的产生。因为气有阴阳,故有天地之别,也就有了乾坤之分;因气有渐生、壮盛、终究三个阶段,故乾坤有三爻。不仅天地是由气数变化所生,而且万物生灭也是由气数决定的。他说:“精气谓七、八也,游魂谓九、六也,七、八木火之数,九、六金水之数。木火用事而物生,故精气为物;金水用事而物变,故曰游魂为变。”(李鼎祚《周易集解》引)这就在注《系辞传》中阐发他的思想,肯定气分七八、九六两种状态,强调气数造成万物变化,数代表五行之间的关系。

其三,关于九宫数(见下图)。

4	9	2
3	5	7
8	1	6

九宫数图

宫之数纵、横、对角相加之和皆为十五,人们也称为“数学幻方”。《易纬》认为“太一取其数以行九宫,四正四维皆合于十五”,“易一阴一阳而为十五之谓道”。这虽然把九宫与易数联系起来,却未说明其中的道理。郑氏立足于当时易学和天文学,在对《易纬》的九宫说作深入注解中表现出他的独到之处。他认为,九宫是太一所居住游息的地方,也就是天上八卦所居的位置;太一行九宫的次序就是八卦之数,即坎一、坤二、震三、巽四、乾六、兑七、艮八、离九;他还说明了九宫之数合乎自然规律和家庭伦理关系。易数说丰富了汉代象数易学的内容,增添了思维活力,它有天文、历法、数学等科学因素,也包含一些神学和迷信的杂质。

此外,郑氏易学还非常注意以礼注《易》,大约几十条涉及婚礼、祭礼、宾礼、刑礼等;他也十分侧重易学训诂,曾多次引通行字典《尔雅》释《易》经传文字,从音韵学角度注《易》,参照诸本校正补订,等等。可见郑氏易学确有其特色。

## 五、荀爽的乾升坤降思维

荀爽,字慈明,据传年幼好学,十二岁就能通《春秋》、《论语》,对经学多有研究,但著述皆逸。今人主要从李鼎祚《周易集解》所集荀氏《易注》了解其易学思想。后人多把荀氏易学归入费直学派,《后汉书·儒林传》云:“建武中,范升传孟氏《易》,以授杨政。而陈元、郑众皆传费氏《易》,其后马融亦为其传。融受郑玄。玄作《易注》,荀爽又作《易传》。自是费氏兴,而京氏遂衰。”从学术来源上看,荀氏承继了西汉民间易学两派之一的费氏派之家法,以十篇传文解说经义;同时他又吸收了孟、京等人的思想,将两方面结合起来,经过独立研究,建立了一个以乾坤阴阳为骨架的易学体系,展示出极有特点的乾升坤降思维。

荀爽认为,所谓“升降”是指阴阳进退消息,阳性主升,阴性主降;象征

天地的乾坤有升降,乾为阳故主升,坤为阴故主降。阳(乾)升阴(坤)降是自然界运行的基本规律。《乾·彖传》有言“时乘六龙以御天”,荀注曰:“御,行也。阳升阴降,天道行也。”这样,荀爽就把阴阳升降问题加以深究,赋予特定的含义,系统地运用于对《周易》的解说和阐发中。

荀注《乾·文言传》“云行雨施”说:“乾升于坤曰云行,坤降于乾曰雨施。”就是说乾坤卦二五两爻发生易位变化,乾二升坤五,坤五降乾二。本来五为阳位在上,为乾之正位;二为阴位在下,为坤之正位,即荀氏所云“阳位成于五,阴位成于二”(《系辞》注)。阳本在上,若在下当升;阴本在下,若在上当降。此即《文言传》谓“本乎天者亲上,本乎地者亲下”。在荀氏看来,不仅二五爻有升降,乾坤卦其他爻也存在升降问题,凡不当位或失位者,非升即降。荀注《坤·彖传》“含弘广大”云:“乾二居坤五为含,坤五居乾二为弘,坤初居乾四为光,乾四居坤初为大也。”清人惠栋接此补注说:“乾上居坤三亦为含,故六三含章可贞,坤三居乾上亦成两既济也。”(《易汉注》卷七)

关于《周易》古经内蕴阴阳变化之道,先秦《庄子·天下》曾以“易以道阴阳”一语点明。成书于战国中晚期的《易传》以《彖传》、《系辞传》、《文言传》等篇章,第一次从全新而宏观的视野对阴阳变化之道作了高度概括,揭示了阴阳感应、屈伸往来之理。然而,将此“一阴一阳”“生生不息”之道具具体地、创造性地运用于《周易》经传解释中,并以此建立起庞大的象数体系的则是汉代易学。这其中就有东汉易学家荀爽易学思维的成就。荀氏的乾坤升降说,以比较新颖的视角阐释了易学中的一些基本问题,对《易传》未尽之理作出了发挥和补充。

首先,荀氏以乾坤升降说进一步论证了乾坤乃易之门户原理。前述郑玄曾从爻辰角度作了解说,虽有新意但唯嫌细微与烦琐。荀氏认为,乾坤是立易的根本,在注《系辞传》“乾坤其易之门”时,他明确表示“阴阳相易出于乾坤”,“相易”就是阴阳升降,《周易》中阴阳流行转化,神秘莫测,实质在于升降。在注《乾·彖传》时,他说,《易》“谓分为六十四卦,万一千五百二十策皆受始于乾也,策取始于乾,犹万物之生稟于天”。《九家易》在注《坤·彖传》时接荀注,认为“策生于坤,犹万物成形出乎地也”。虽然从筮法角度谈论,但也表明了六十四卦始于乾生于坤,万物稟承于天。荀氏认为,乾坤之阳阴就是气,易卦均来源于此。如泰否、既济未济。荀注《泰·彖传》曰:“坤气上升以成天道,乾气下降以成地道,天地二气若不交则为闭塞,今既相交,乃通泰。”由乾坤到泰否再到既济未济,都是阴阳二气升降所成,“阴升之阳则成天之文,阳降之阴则成地之理也。幽谓天上地下不可得睹者也,谓否卦变成未济也;明谓天地之间万物陈列著于耳目者,谓泰卦变成

既济也”(荀注《系辞》)。这些看法既与《易传》“天地阴阳生万物”、成六十四卦的思想相吻合,又从象数与义理结合上阐发乾坤为立易之门,比郑氏爻辰说更简明扼要。

其二,从解释说角度看,乾升坤降思维充分展示了《易》卦爻阴阳分布、刚柔当位之理。对于既济和未济卦与坎离、乾坤的关系,荀氏认为乾坤二五升降成坎离,由坎离而成既济。荀注《乾·文言传》云:“谓坤五之乾二成离,离为日;乾二之坤五为坎,坎为月。”“乾坤二体成两既济,阴阳和均而得其正。”乾卦二、四、上三爻不当位,坤卦初、三、五三爻失位,经过二五、三上、初四的升降变化,使其中的阴阳俱得正,阴阳分布均衡,刚柔当位,而终成两既济卦。《乾·彖传》有一句名言:“乾道变化,各正性命,保合太和乃利贞。”意在通过乾道带来自然界万物变化表明《易》的阴阳爻位之理,但作者在当时只是一种朦胧的意识,故在文本中只能说隐含而已。按释义学观点,任何文本初创之后都需要解释,后人对前人文本的解释就是在与原作者对话,既是对原意的发掘又是一个再创造过程,即新思想的产生过程。荀爽正是以其敏锐的思维领悟了《彖传》作者的意蕴,沿着前人的理路,揭示了卦爻分布、阴阳当位根源于乾坤升降。这种解读符合原作之意,但更显示其新意。正如清代易学家惠栋在《周易述》(卷七)所言:“乾变坤化成既济定,刚柔位当故各正性命,阴阳合德,故保合太和。”

其三,乾坤升降说有利于以象解辞。荀氏把自己的乾升坤降思维运用于《周易》卦爻辞注解中,揭示了卦象与卦象、爻象与爻象之间的内在联系。例如,需卦上爻爻辞“有不速之客三人来,敬之终吉”。荀注说:“三人谓下三阳也,需时当升,非由召者,故曰不速之客焉。乾升在上,君位已定,坎降居下,当循臣职,故敬之终吉。”他用爻象注爻辞,具体说明《系辞传》所谓“观象系辞”、“彖者,言乎象者也”,对《易传》未明之义进行阐述。此外,还与封建君臣社会等级秩序联系起来。当然,荀氏注《易》不拘一格,除乾坤升降,还有卦变和卦气诸说等,曾被虞翻易学所吸收。

## 六、虞翻象数易学思维之特色

虞翻,字仲翔,汉末至三国时期著名的易学家。据《虞翻别传》所引,他自述道:“生遇乱世,长于军旅,习经于枹鼓之间,讲论于戎马之上。”晚年在交州(辖今广东、广西及越南部分地区)讲学,门生常数百人。治学不辍,著作甚多,《三国志》及其记载,他曾为《老子》、《论语》、《国语》作过训注等,但均未保存下来。虞氏治学尤以治《易》最为精深,因其数代家传底蕴丰厚,加之他本人博览众家易说,孜孜以求,终有大成。其代表作为《易注》,后世



部分古籍中辑录某些片段,今人主要通过李鼎祚《周易集解》(所集诸家以虞氏易最多)窥见其貌。自汉至清,虞氏易学素称难懂,几近成为绝学。清代张惠言、孙堂、李锐等人著作有辑录,民国徐昂撰《周易虞氏学》六卷,也是重要研究资料。清代学者研究汉易十分推崇虞翻,形成虞氏学。虞翻象数易学思维的主要特色在于,他接续前贤,以卦气说为基石与核心、以月体纳甲说和旁通说解读经传,创立了充分揭示宇宙天人阴阳隐显互涵、对待流转之义的易学诠释学。其主要成就是:他借鉴前人易说,创造性地提出了灵活而多样的取象方法,如卦变、之正、纳甲、旁通、互体等;他旁征博引,最大限度地增补充实八卦之象,使之丰富多彩;把数看作立卦定象的根本,结合言象而论数,有独到之处;他以象数为尺度,第一次对前人和当时的易说作出了较系统的评述。在此无意全面阐述其诸项成就,仅就其思维特色作简要概括。

### (一)虞氏以逻辑思维构造的卦变说久负盛名

卦变的概念有其特定的内涵。八卦相重而为六十四卦是成卦、筮占中老阳老阴之变属变卦、汉易中由阴阳失位而变正为正位等等,这些都不是卦变。所谓“卦变”,指的是在一卦中由阴阳爻位置变化而导致一卦变为另一卦。卦变说源头在《彖传》,《彖传》多处言上下往来,后世卦变说皆发轫于此。“卦变之说本于《彖传》,荀慈明、虞仲翔、姚元直及蜀才、卢氏侯果等之注详矣,而仲翔之说尤备。”(惠栋《易汉学》卷八)虞翻对东汉马融、郑玄、荀爽等人学说均有评论,但尤其推崇荀氏易学,发挥其乾坤升降说,并加以新论而释易,虞氏卦变说的主要内容有二:

其一,乾坤父母卦变为六子卦。《系辞传》关于宇宙生成有一段著名的论述,虞氏曾作过详解:所谓“易有太极”,即“太极太一也,分为天地,故生两仪也”;“四象四时也。两仪谓乾坤也。乾二五之坤成坎离震兑。震春,兑秋,坎冬,离夏,故两仪生四象”;“乾二五之坤则生震坎艮,坤二五之乾则生巽离兑,故四象生八卦”。(《周易集解》引,以下凡引本著不标明)虞注《系辞传》“易简”云:“易为乾息,简为坤消,乾坤交通穷理以尽性。”这就表明,乾坤是虞氏卦变说的起点和根本;乾坤阴阳交感与推移而成消息卦。

其二,十二消息卦变为五十二杂卦。具体揭示乾坤之根本的是十二消息卦,由十二消息卦而变为五十二杂卦,虞氏展现了卦变说的意蕴。“消息”概念早已有之,《彖传》释剥卦和丰卦云“君子尚消息盈虚”,“天地盈虚,与时消息”。汉代数象易学将消息用于十二卦,孟喜、京房等人作出了自己的贡献。受五世家传孟氏易熏陶,虞氏在前人基础上对卦变作了突出发挥。首先,虞氏对十二卦的注释(详见《周易集解》,兹不引)表明,自复至乾

前六卦为息卦，是乾阳长在坤阴中，自下而上乾阳渐长而坤阴渐退，即自复至坤二、三、四、五、上依次为临、泰、大壮、夬、乾，坤阴为乾阳所灭；自姤到坤六卦为消卦，是坤阴长在乾阳中，自下而上坤阴渐长而乾阳渐退，即自姤至乾二、三、四、五、上依次为遁、否、观、剥、坤，乾阳为坤阴所灭。这就揭示了十二消息卦正体现乾坤阳阴相通交感作用所致有规律的变化，反映了事物由渐到著量变引起质变、物极必反循环往复的规律性。其次，在此基础上，虞氏以十二消息卦为纲进一步具体说明了其他五十二卦的形成。参照先儒研究成果，简述如下：（1）二阴四阳卦。虞氏认为，二阴四阳之卦，如讼、巽、无妄、家人、离、革、鼎、大过、睽、兑、大畜、需，均来自消息卦中的遁、大壮二卦，是遁与大壮爻之变动所成。如虞注《讼》云“遁三之二也”，注《大畜》云“大壮初之上”等。（2）二阳四阴卦。虞氏认为五十二卦中二阳四阴卦，如明夷、震、升、解、坎、蹇、艮、萃、晋等，均来自十二卦的临、观，是临观二卦爻之变动所得，如虞注《升》云“临初之三”，注《晋》云“观四之五也”等。虞氏将屯、颐、蒙、小过四卦看作卦变之中的特变，林忠军教授认为从根本上也来自临、观。<sup>①</sup>（3）三阴三阳卦。虞氏认为三阴三阳卦，如归妹、节、损、既济、贲、恒、井、蛊、随、噬嗑、益、困、涣、未济、咸、渐，均来自消息卦的泰、否，是泰否二卦之爻变动得到的。如虞注《损》云“泰初之上”，注《渐》云“否三之四”等。虞氏以十二消息卦为母，生成或变化出其余众卦。这样，一个庞大的、以逻辑思维为灵魂的、井然有序的卦变系统就被构造出来了。

## （二）以卦气说为基石对天人万象普遍联系与永恒流转的符示与诠释

成书于战国时代的《易传》第一次把古经纳入诠释学的视野，奠定了易学之为高度哲学性的天人之学的宏阔学术向度与宗旨。如本章所述，作为汉代易学的基本学说，卦气说始彰于孟喜，京房、《易纬》、郑玄、荀爽等从不同方面不断进行深化，东汉末虞翻作了新的整合与提升而使之达到极致。卦气说成为汉易的显学和主流学说，继《易传》之后遵循并将这种学术向度与宗旨加以发扬光大，正如北宋易学家胡瑗《周易口义·系辞上》所言，“极天地之渊蕴，尽人事之终始”。虞氏易学确立了一种易学诠释新视野，除上述卦变说，主要的还有卦气说、月体纳甲说、旁通说。

虞氏卦气说的基本思想可作如下概述：他认为在易道思维体系中，四正卦符示着冬春夏秋四时的隐显之象，尤其是四时最显最正之象，此象所

<sup>①</sup> 参见林忠军《象数易学发展史》第1卷，齐鲁书社1994年版，第197页。

值的四个特定月份分别是：坎卦值仲冬十一月，震卦值仲春二月，离卦值仲夏五月，兑卦值仲秋八月；他认为在这个体系中，十二消息卦表征着年复一年十二个月阴阳二气的基本消长变化态势与过程，表征着每月节气物候的基本态势与大致递嬗过程，表征着各个月的基本“月象”；他认为在这个体系中，四正卦、十二消息卦之外的四十八卦，符示着所值特定月中、日中的相应节气物候情状。虞翻通过解读《周易》经传为世人重构了一个易道思维体系，这个体系的核心就是卦气说。就其实质而言，卦气说是易学中的宇宙阴阳消息论。在广义上，它包括卦变说、月体纳甲说、旁通说、易数说等，涵盖了虞氏易学的主要内容。

虞氏月体纳甲说的学术来源，一是京房的纳甲说，二是魏伯阳的月体纳甲说，尤以魏氏说为主。东汉末道士魏伯阳所著《周易参同契》，是他将易学特别是两汉象数易学核心理论卦气说，具体运用于丹道修炼中去的一个自然而又必然的产物。魏伯阳吸取京房的八卦纳甲，八卦只用三画组成的八经卦，配以月相的晦朔弦望，形成月体纳甲。萧汉明先生认为“称月相纳甲说为宜”，并对其内容作了介绍，指出：“就月相纳甲而言，日月居于中戊己土位，月相的晦朔弦望，皆因日月之动而成；推而广之，知道日月居中之意即把握了天道之枢纽，是以无论内丹与炉火，都应循此天道，做到‘三物一家，都归戊己’。”<sup>①</sup>虞翻抓住了魏氏学说中的阴阳消息意蕴，着力予以解释和阐发，主要有三层意义。他认为圣人创作《周易》经典，将阴阳消长盈虚作为核心，早已在“易”字字形上显示出来，日月为易；在他看来，天所朗显出的活生生的八卦之象，就是日月运行、四时交替、阴阳二气消长而月复一月所展现出来的基本月相，伏羲不过效法模拟之；八卦之象值于特定的时间，往复循环地形成、展现于十天干所示的特定空间方位上，虞氏不满足于人们普遍接受的《说卦传》所确定的八卦方位说，试图另辟蹊径作出新诠。

### （三）虞氏为了充分彰显大宇宙阴阳消息之意蕴，丰富和完善卦气理论，提出了旁通说

在六十四卦组成的符号系列中，相关卦画间的爻性存在两两全然相反的对待关系，如师卦与同人卦、复卦与姤卦等，《乾·文言传》曰：“六爻发挥，旁通情也”，本义为六爻发动挥变，可以广通万物之情。这对易学家们启发颇大，京房就任一卦内爻象与爻象之间的隐显问题提出了飞伏说。诸

<sup>①</sup> 萧汉明等：《〈周易参同契〉研究》，上海文化出版社2001年版，第92页。

熟经传、具有深厚易学功底和非凡智慧的虞翻，对《易传》“旁通”概念加以改造赋予其特定含义，借鉴并大大向前推进京氏的飞伏说：将一别卦的隐显问题引延至两别卦间的关系，即引延至飞的一别卦与伏的一别卦、显的一别卦与隐的一别卦的关系，这就是虞氏旁通说。阴阳相反而相通，阴通阳，阳通阴，相反卦画的两卦互为旁通卦。他认为，乾卦纯阳，坤卦纯阴，两卦有“亨”之辞，说的正是阴阳相反而相通。因此，虞注《乾·文言传》说：“乾始开通，以阳通阴，故始通也”；注坤卦卦辞说：“阴极阳生，乾流坤形。”存在旁通关系的两卦，虞氏明确注为与某卦旁通，据统计有二十余卦，如比与大有、小畜与豫、履与乾等。

更为精彩的是对十二消息卦的注解：虞注复卦云“阳息坤，与姤旁通”；注临卦云“阳息至二，与遁旁通”；注泰卦云“阳息坤”；注大壮卦云“阳息泰也”；注夬卦云“阳决阴，息卦也。刚决柔，与剥旁通”；注乾、姤卦云“消卦也，与复旁通。……阴伤阳，柔消刚”；注遁卦云“阴消姤二也。……以阴消阳”；注否卦云“阴消乾”；注观、剥卦云“阴消乾也，与夬旁通。以柔变刚”；注坤卦云“以乾通坤”。统览与审视虞氏注解，从静态看，复卦符示仲冬十一月一阳五阴的阴阳消息常态，其下涵摄姤卦表征的一阴五阳的阴阳情状；以下依次为，临卦二阳四阴涵摄遁卦二阴四阳；泰卦三阳三阴涵摄否卦三阴三阳；大壮卦四阳二阴涵摄观卦四阴二阳；夬卦五阳一阴涵摄剥卦五阴一阳。转过来，乾卦符示孟春四月六阳通体全显阴阳消息常态，其下涵摄坤卦表征的六阴情状；姤卦符示仲夏五月一阴五阳涵摄复卦的一阳五阴；以次类推，兹不赘述。每个月的阴阳消息均存在隐与显两种形式，所隐部分与所显部分在量上的差异，具体昭示着阴阳力量对比与天道展现的不同态势；而所隐所显的阴阳之总量则一直保持奇妙的守恒、平衡状态，由此展示了天道宇宙的恒常品格。从动态看，诸消息卦所表征的各月阴阳消息的常态格局，皆往返循环地向与其构成旁通关系的消息卦所符示的对应月阴阳消息的常态格局流变而去。这种流变月复一月、年复一年，循环往复，无穷无尽，由此昭示着宇宙一切皆流、无物常驻的运动变化本质，朗显出天道与易道生生不息之辩证本性。

可见，旁通说无疑是笼罩在卦气与卦变思想下的产物，与上述诸说有密切的联系，但是旁通说一旦被虞氏发明与阐发出来，它就以其深邃的魅力将卦气诸说注入强大的活力，拓展和深化着卦气与卦变思维。学者王新春十分推崇虞翻易学尤其是其卦气说、旁通说，对此作了独到的探究，详见其专著《周易虞氏学》（台湾顶洲文化事业有限公司出版）及《虞翻易学旁通说的哲理内涵》（《哲学研究》2001年第9期）、《哲学视野下的汉易卦气说》（《周易研究》2002年第6期）、《也论虞翻易学的卦变说》（《象数易学研究》

第三辑)等论文数篇。王新春对虞翻旁通说的理论意义作了高度概括,他认为,旁通说揭示了包括阴阳二气在内的天人宇宙间万象的存在与变化都不是孤立的,任何事物在其存在与变化的每一时点或时段都同时直下面对着与其相对待的另一方。相互对待的双方,一则在静态上相互涵摄,一则在动态上互通并相互转化。旁通说指明了包括社会人生在内的宇宙,是一个由对待而相互涵摄、相互流变着的万象所构成的奇妙有机整体,这个整体处于普遍联系和永恒流过程中。虞氏旁通说通透地彰显了一幅阴阳隐显对待而互涵、对待而流转的,日新又新的奇妙总体天人宇宙图景。这就为人们更好地把握天道、确立人道,建立天人之间良性关系,回应宇宙与人生问题,开拓理想的社会人生未来,提供了有益的启示。此即展现了汉代儒者本天道以立人道、法天道以开人文的基本社会人生理念。

## 第四章 魏晋至唐易学思维的主要成就

虞翻易学以其体系完备、思维至微而达到象数学顶峰，两汉以象数之学在易学史上写下辉煌篇章。然而魏晋以降，“尽黜象数，说以老庄”（《四库全书总目·经部·易类小序》），青年才俊王弼（字辅嗣）高举扫象大旗，开辟了一个新的时代：随着汉代经学向魏晋玄学的历史性转折，易学史上继象数学而崛起的是义理学。义理易学为王弼首创，在与象数派几百年的斗争与统一中不断发展壮大，唐朝孔颖达以义理为主兼纳象数撰成《周易正义》，标志着义理学统治地位的完全确立。从思维方式上看，王弼易学遵循着怎样的理路来解读《周易》而取代象数学？孔疏是如何处理两大学术流派关系而建构起自己的解释系统的？

### 一、汉代易学的内在矛盾与魏晋玄学易的兴起

#### （一）汉易衰微的一般性解释

西汉孟喜首倡卦气发起“改师法”，京房继之以八宫卦为起点建立体系、全面展开象数学说，《易纬》作了初步综合和某些深化；东汉郑玄言爻辰与易数说并进行“网罗众家”的深入整合，荀爽创立乾坤升降说，虞翻取象灵活多样、以卦气卦变旁通等学说将象数思维推向极致、达到大成。看起来这是一个十分完美的过程，思维由点到面，思想由单纯到复杂。

概而言之，从“推天道以明人事”这个易学的根本“法门”来说，以象与数为特殊符号形式和运算法则，以操作者个人的超常心智活动为根本运算机制，从现象推演出某种可以决定现象变化方向和结果的规律性普遍原则，是象数易学的主要内容。就思维运作来看，象数易学的着眼点始终集中在对“天道”的揣摩和模拟上，虽然“明人事”也是其现实的功利诉求，但这一诉求的对象往往只是个别性、个体性的吉凶祸福，所以其思想价值也更多地通过对“天道”之“推”的过程来体现。正如有学者所概括的：“象数易学最突出的特点是观念的形式建构，这既是‘推’的运演工具，也是所

‘推’之‘天道’的呈现方式”。<sup>①</sup>两汉易学家思想内容丰富多彩，其共同取向在于：汉易紧紧抓住《周易》中象数方面尤其是卦象爻象，作了淋漓尽致的扩展与深化；费、高民间易学不占优势，除郑玄兼及义理，官方主流学者均将义理置于视野之外；汉易善言卦气，自觉将象数、阴阳二气、五行、天文、历法、物候等结合起来，注解《周易》，丰富历法，试图建立天人互通的宇宙学；象数学的目的宏观上为现实政治服务，明王道，正人伦，微观上运用于占验，多言阴阳灾异和谶纬迷信。

皮锡瑞对此十分简明地评论道：“汉有一种天人之学，而齐学尤盛。《伏传》五行，《齐诗》五际，《公羊春秋》多言灾异，皆齐学也。《易》有象数占验，《礼》有明堂阴阳，不尽齐学，而其旨略同。当时儒者以为人主至尊，无所畏惮，借天象以示儆，庶使其君有失德者犹知恐惧修省。此《春秋》以元统天、以天统君之义，亦《易》神道设教之旨。汉儒借此以匡正其主。”（《经学历史·经学极盛时代》）

显然，汉易作为一种特殊的天人之学，程度不同地以天人感应为指导思想，以阴阳灾异为论证工具和具体方法，这反映了当时人们的科学认识尚处于较低水平，感性因素在认识中往往左右着理性判断，难免导致神秘主义，甚至掺杂谶纬迷信。这在《易纬》中表现得很明显。由于专治象数，象外生象，数外生数，服从注易需要，汉易往往出现庞杂、烦琐，牵强附会，甚至自相矛盾，难圆其说。这在《易纬》、京房、虞翻学说中屡见不鲜。因此经过短暂辉煌后走向衰微是必然的。易学传至西晋“孟氏、京氏有书无师”（《隋书·经籍志》），宋人朱震《汉上易传·丛说》指出：“虞氏论象太密，则失之于牵合，牵合之弊，或至于无说。”历代易学家尤其是清代王夫之、皮锡瑞等人，都对汉代象数学的弊端进行了深刻分析和批判。当然，象数易学作为两汉主流意识形态从时代舞台上走下来而最终被取代，还应当从内在矛盾入手进行分析。

## （二）汉易内在矛盾分析

汉易的内在矛盾即象数与义理的矛盾，早在《易经》的第一个解释文本——《易传》中已经隐含着。对古经而言，所谓“象数”就是指卦爻象、爻数以及蓍数（包括天地之数、大衍之数、老少阴阳之数）等，由卦画符号和数字表示；所谓“义理”就是卦爻象的意义和原理，用卦辞和爻辞来表达。这里实际上有一个言、象、意的问题。言与意问题，在先秦诸子那里早就出现了，《墨经》、《荀子》、《庄子》、《韩非子》等典籍中都可以找到。大致来说，

<sup>①</sup> 倪南：《象数易道论纲》，载《周易研究》2003年第4期。

“言”指语词或语句,也称为“辞”;“意”指概念含义、命题和原理,也指圣人之意。言与意之间是一种表达与被表达的关系。《易传》在言、意中间加上“象”这个范畴,《系辞传》曰:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”象由卦爻符号所表示即卦爻象,它来自物象。这样就出现了言、象、意的问题。《易传》多处谈及,比较典型的几处论述均出自《系辞传》:“子曰:书不尽言,言不尽意。然则圣人之意其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言”;“爻也者,效此者也;象也者,像此者也。爻象动乎内,吉凶见乎外;功业见乎变,圣人之情见乎辞”;“八卦以象告,爻彖以情言”。可见,《易传》承认言、象、意之间存在着肯定性的关系,但它们是在何种意义上的肯定性关系,具体是怎样的关系,这些语句中似乎没有作出明确交代;对它们之间的关系只以一个“尽”字来概括,未免失之笼统。如果圣人之意属于形而上的意义世界,那么象数则仅仅是一种象征性的工具,它对于义理只具有指名功能而非指实功能,其间的肯定性关系则不可简单地以一个“尽”字来概括。

事实上,象数与义理的这两种肯定性关系作为解易的原则在《易传》中是并存的。《系辞传》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,揭明了本体界与物理界的区别,物象有形,其理可知,是为形而下的器物世界;道体无形可见,是为形而上的本体世界。从本体论层面看,“意”“情”“神”皆为形而上者,借老子的话说属于“不可名”、“不可道”者,象数固可尽之,但必有不可尽者存在于其外。作者对象数与义理关系的这种理解,其思维方式必然向着忘言忘象的理路上走。义理学派所理解的义理,其内容实际上是一个形而上的意义世界,它是超越时空的本体性存在,故是不可言说的,即“默而成之,不言而信,存乎德行”;同时,《易传》认为物象世界也属于圣人之意,例如“吉凶”和“功业”等有形可见之事,可由卦爻之“动”与“变”来直接把握。《说卦传》则把八卦与四时、八方相配,将万千物象纳入其中组成一个宇宙图式。此图式虽复杂但并不抽象,圣人对宇宙的理解可以通过图像符号表示,运用卦爻辞言其所欲言。对象数与义理关系作如此理解,《易传》又必然会将思维引向象数学方向。象数学派所理解的义理内容,实际上是一个形而下的物理世界,他们强调系辞明象,以象明意,凸显的是象数的指实功能,认为象数与义理存在一一对应的关系,只要理解了象数的结构,其蕴涵的义理即会自明。

上述《易传》的象数学观念极受汉代易学家重视。象数学作为一个独立学派而真正形成并得到充分发展是在汉代,经过孟、京、郑、荀、虞等象数大师而完成的。象数学派的基本做法就是推天道以明人事,运用卦爻象数结构来说明宇宙的结构和万物的变化,并以此比附政治人伦的结构与秩



序。剔除各家学说中阴阳灾变的神秘性外衣,汉易的实质就在于通过象数学方法来建构一个宇宙论框架,并把天象人事安置于其中。象数学的认识论根据就是“言尽意”,或者为辞明象,象明意。在他们看来,某一卦或一爻,必有某一物象与之相应,某一卦辞或爻辞必指某一物理。但物象复杂多变而卦爻结构有限,圣人所言无穷而卦爻辞有尽,所以易学家必在象数上花样不断翻新,不仅有卦气、卦变,还发明了爻辰、升降、互体、纳甲、旁通等诸说,以求解说天象人事变化,陷入烦琐、庞杂、矛盾丛生的境地,自身内在矛盾是导致最终衰微的主要根源。汉代象数易学过分注重象数,着眼于卦爻象、辞与器物世界的联系,遂使《易传》所蕴涵的形而上的本体世界被象数形式所遮蔽、所淹没。

### (三)魏晋玄学的兴起

玄学易取代象数易而走上历史舞台,是与两汉经学到魏晋玄学的思想大转变分不开的。时代背景的基本特征是:繁芜的汉代经学、尤其是同讖纬相结合的今文经学,经过汉末农民战争和社会动荡,大大削弱了其束缚人们思想的作用;新兴的门阀士族需要一种新的理论为自己的特权服务,并以此安定与巩固当时的社会秩序;汉代的黄老之学,通过士族的解释和发挥,转变为老庄玄学。在这个思想大转折过程中,作为玄学倡导者的何晏又恰是王弼的恩师,古文经大师王肃初从郑学而后倒戈站在了义理派立场上,二者都是耐人寻味的事件。玄学易与古文经派有着渊源关系,《隋书·经籍志》云:“后汉陈元、郑众,皆传费氏之学。马融又为其传,以授郑玄。玄作易注,荀爽又作易传,魏代王肃、王弼并为之注,自是费氏大兴,京氏遂衰。”古文经始自西汉费直,传至东汉马、郑、王等走向兴盛,从而在汉末对削弱今文经的威风起了重要作用。他们以《易传》的观点注解经传,撇开汉易象数学、主要是今文经派和同讖纬相结合的做法,文辞简明而注重义理,这种学风为王弼所继承与发扬。当然,王弼本人是魏晋玄学的代表人物,汉代道家解易的传统也影响着他,特别是《易纬·乾凿度》“有形始于无形”的观点及郑玄注,都为王弼易学所吸收。他既注《周易》又注《老子》。《老子》、《庄子》、《周易》被后人合称为“三玄”(《颜氏家训·勉学》)。可见,王弼易学是当时古文经学的发展和老庄玄学兴起相结合的产物。其易学著作有《周易注》,注释了《易经》和《彖传》、《象传》、《系辞》等其他篇《易传》由晋人韩康伯从玄学义理出发作出注解,后人将它们合成一个整体。王弼另一重要著作《周易略例》分为七篇,内容各有侧重,从不同方面阐明了《周易》的体例,是理解《周易》的总纲。

被象数所遮蔽和淹没的形而上义理需要彰显和发掘出来,这一重大时

代课题历史性地落在了青年才俊王弼的肩上。王弼在《周易略例·明象》中对汉易象数学方法展开了猛烈批判。他说：“是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。纵复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”这段话说得十分清楚，可谓击中要害。王弼认为象数学派的重大缺陷是“存象忘意”，执于象数形式而失却了圣人之意。其实象数学并不是不要圣人之意，只是二者对其理解不同，它把属于感性层次的器物世界之理当作“意”，而在王弼的视野中，所谓圣人之意则是象数背后的形而上之理。针对汉易“存象忘意”之弊，王弼提出了“忘象以求其意”的思维原则，强调欲得圣人之意，就应当“忘象”。“忘象”、“扫象”不是不要象数，而是强调不拘于象数。王弼在易学史上第一次挑明了象数派和义理派的分歧：象数派注重“存象忘意”，把象数置于义理之上；义理派则坚持“忘象以求其意”的基本原则，使象数服从义理。这种分歧的背后，所潜藏的是对象数的功能与对象的不同理解，即强调象数的指实功能还是指名功能，是把对象看作形而上之本体还是形而下之器物。这才是分歧的根源所在。

从上述象数学与义理学的分歧以及汉代象数学的特点可以看出，义理学要取代象数学，需要哲学思维方法的更新，而方法的更新又以哲学观念的更新为基础和前提。王弼正是沿着这一条理路发动了一场易学革命以玄学易取代象数易而获得成功。

## 二、王弼发起的易学革命与易学思维

### （一）崇本息末观的由来与内涵

王弼在易学领域发动的革命，依赖于“忘象以求其意”的方法，而这一方法在根本上又得之于他“崇本息末”的玄学观。崇本息末不仅是一个本体论的原则，而且也是一个创造性的诠释学原则。王弼依据这一原则解释《老子》，进而解释《周易》，从而打开了儒道会通、自然与名教综合之路，出色地完成了时代所赋予的理论课题。因此，弄清崇本息末观的由来与含义，是理解和把握这场易学革命的关键。简言之，王弼崇本息末观是他通过研究《老子》而体悟出来的，主要是把无与有视为本末体用关系。王弼玄学的基本命题是“天地万物皆以无为本”，他在《老子指略》中说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”他

又称万物本原的“无”为“至理”，即最高的义理。王弼易学从以义理解易进而以玄学观解易，合乎其逻辑思维发展过程。朱伯崑先生在《易学哲学史》中，将王弼以玄学观解易归纳为自然无为、乾坤用形、动息则静等几方面加以展开，基本符合王弼思想面貌。<sup>①</sup>

王弼所说的“本”指本体道、无、至理、无为。所谓“崇本”，也就是“贵无”，崇尚、顺应自然之道而无为；“息”可作止息之解，亦含生息之义，“息末”也就是指止息万有，主体化解种种执著牵累而提升精神境界。无不能离有而虚悬，因此圣人体无而必应物，崇本而必息末，亦即统末、举末。《老子指略》曰：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫，崇本息末而已矣。”“然则《老子》之文，欲辩而诘者则失其旨也，欲名而责者则违其义也。故其大归也，论太始之原以明自然之性，演幽冥之极以定惑罔之迷。因而不为，损而不施。崇本以息末，守母以存子。贱夫巧术，为在未有。无责于人，必求诸己。此其大要也。”这两段话表明了王弼对《老子》思想本质的理解和把握，并对崇本息末的哲学意蕴进行了高度概括。在他看来，崇本息末既是老子思想的核心，也是他本人的玄学和易学思维的出发点与立足点。

“以无为本”，无是万有存在的根据，所以必须“崇本”，尽全力去把握本体，由本体统摄现象。但无作为本体不能空无根据，它通过万有的存在变化而显示自己的存在，所以必须“由有明无”，由用见体。依王弼所说，体显为用，用表现体，体用一如，相即不分。因而不能离体言用，也不能离用言体。如果离体执用，舍本逐末，必然失本失体。不逐末，不执用，反能“守母存子”，得本全用。王弼从本体论的高度去理解有无关系，是对汉代宇宙论发起的一场革命，没有这场观念上的革命，就不可能有方法上的革命和易学革命。对此高晨阳先生曾作过深入分析，兹不赘述。<sup>②</sup>

## （二）“忘象以求其意”的方法

在《周易略例·明象》中，王弼遵循崇本息末的诠释学原则，十分概括而简明地阐述了他对言、象、意关系的总体看法：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然

① 参见朱伯崑《易学哲学史》第1卷，昆仑出版社2005年版，第312～322页。

② 参见高晨阳《论玄学“有”“无”范畴的根本意蕴》，载《文史哲》1996年第1期；《崇本息末：王弼玄学体系的建构方法》，载《山东大学学报》（哲社版）1998年第1期。

则言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。重画以尽情，而画可忘也。

这段论说逻辑清晰、连贯性强，内蕴一种高度思辨的说服力，一直为学界所注重。略而言之，王弼着重阐明了如下几层含义：其一，从象的产生即显意过程看，所谓“言生于象”、“象生于意”，就是指主体观念中先有某种情意，然后显之于象，系之于言，通过言和象来表达意。这是由意而象而言的显意过程，也就是体显为用的过程。其二，就如何理解意的途径看，所谓“寻言以观象”“明象”、“寻象以观意”“出其意”，就是指理解者必须借助卦爻辞而理解卦爻符号，并进而通过卦爻符号来理解意。这也就是由用见体的过程。其三，言象为得意的筌蹄。筌与蹄分别为捕鱼和逮兔的工具，是必不可少的，但毕竟不是鱼兔本身。若执于筌蹄视之为鱼兔，反而失却鱼兔。这个比喻出自《庄子·外物》，庄子用它生动而恰切地说明了言与意的关系。王弼借用来进一步阐明言、象、意三者的关系，在他看来，主体欲了解圣人之意，固然需要借助于言象，但言象对意只具有象征功能；若拘泥于言象，把言象看死，反而失意。其四，王弼得出的结论为：“得意在忘象，得象在忘言。”他从表层的言入手求象，得象后即忘言；又进而从象悟得意，得意后即忘象，此即本质所在，恰与庄子“坐忘”境界相合。

《庄子》中的《天道》、《天运》、《外物》三篇，曾就言意的关系作了深刻分析。王弼继承了庄子的这个思想，将象置于言意之间，以玄学观思考象数与义理的关系，在哲学史和易学史上第一次完整系统地解答了言、象、意之间的关系问题，将《系辞传》提出的肯定性关系加以阐明并使之落到实处。正是依据崇本息末观念指导下建构起来的“忘象以求其意”方法，王弼强调义理易学的根本在于“得意”，即理解与把握大《易》之意，提出了著名的“取义说”。他就八卦解释和六十四卦及卦爻辞解释两方面皆取义，认为是最重要的《周易》体例，决定了与汉代象数学的区别。在理论思维上，王弼取义说表现了易学的理性主义倾向，对宋明易学中的义理学派发生了很大影响。由此对《周易》作出了独具特色的解释，首创义理与玄学相结合的、相对于汉象数学而面貌全新的《周易》诠释学。

从诠释学的角度看，“解释向来奠基在先行见到之中，它瞄着某种可解释状态，拿在先有中摄取到的东西‘开刀’。被领悟的东西保持在先有中，

并且‘先见的’（‘谨慎地’）被瞄准了，它通过解释上升为概念”<sup>①</sup>。王弼自幼好老庄，“通辩能言”（何劭《王弼传》）。这种“先见”和“先有”，使他对老庄“言不尽意”有深刻的领悟；但他并不满足于此，经过独特的阐发和诠释，王弼把老庄的玄学言意论与《周易》的立象尽意论融会贯通起来。也就是他瞄准言意问题果断开刀，通过解释上升为新的理论。“尽意莫若象，尽象莫若言”；“得意在忘象，得象在忘言”。这一思维十分深刻，它启发同时代人和后人，透过有限的可感知的东西去领悟无限的理性的意蕴。

### （三）执一御多释卦义

在确立了“忘象以求其意”的方法之后，王弼论《易》的另一个问题就是如何理解卦爻结构以把握义理，他提出执一御多、以寡统众以解释卦义。《周易略例》除上述《明象》篇论言、象、意关系之外，《明彖》篇论卦，《明爻通变》篇论爻，《明卦适变通爻》篇论卦爻关系，在这些部分王弼阐述了自己的释《易》原则和体例。在《明彖》中他指出：“夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必有其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”王弼认为，《周易》有众多的卦爻，看起来结构复杂，变化繁多，但其中必有一定的规则，可以用执一御众、以简御繁的方法去把握。三百八十四爻，每六爻成一卦。六十四卦每卦六爻必有一爻为主，它在卦体结构中处于“宗”和“元”的地位，是每一卦的主要意旨所在。只要抓住主爻弄清其义，就可以明了该卦的根本意义。《易传》中的《彖传》，统论一卦之体，点明主爻所在，揭示每一卦的意旨。所以王弼非常重视其地位，专作《明彖》篇，重在“明本”，强调由主爻以见卦义。

既然如此，那么如何寻找主爻呢？王弼根据《彖传》提供的线索，确定了寻找主爻的原则：“故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。”概括起来说，王弼的《明彖》讲了三种情形：其一，指居中位之爻，即二五爻。他说：“是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备也。”举例如讼卦、困卦等，尚中符合《系辞传》的思想。其二，一卦中阴阳爻象最少者，如五阴一阳或五阳一阴之卦，其中的一阳或一阴爻，即该卦的主爻。如谦卦五阴爻，唯一阳爻是九三爻，爻辞为“劳谦，君子有终，吉”，就很好地表达了卦辞“亨，君子有终”之义。又如大有卦五阳爻，六五是唯一阴爻，爻辞为“厥孚交如，威如，吉”与卦辞“元亨”符合。这种情况鲜明地体现了以寡统众观念，正如他所说，“夫少者，多之所贵也；寡者，众之所宗也”。其三，指

<sup>①</sup> [德]海德格尔：《存在与时间》，三联书店1987年版，第164页。

爻辞直接同卦辞相联系的一爻。如对屯卦的解释，所以取初九爻，因为爻辞中有“利建侯”，而卦辞中恰也有“利建侯”，抓住了它就容易掌握该卦卦义。王弼所以推崇一爻为主，寻求一卦的整体性，其中似乎反映出一种理论思维，就是承认繁杂而又多变的现象背后，可能存在着某种统一性和规律性。

#### (四)关于爻变与卦爻关系

在《明爻通变》中，王弼论述了爻变问题。他指出：“爻者，何也？言乎变者也。变者何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也。……巧历不能定其筭数，圣明不能为之典要，法制所不能齐，度量所不能均也。”爻的基本功能是表示变化的，变化错综复杂、千差万别，甚至不能为历数、圣明、法制、度量所测度。爻变背后有规律性的东西，爻生于“情伪之动”，其具体内容是“合散屈伸，与体相乖；形躁好静，质柔爱刚，体与情反，质与愿违”。爻分奇偶阳阴，其性质则为刚柔动静。其间的关系可以概括为两种：一是两爻性质相同，但情态不同；二是两爻性质相反，但是阴求阳、阳求阴。

在《明卦适变通爻》中，王弼论述了爻在卦中变化的具体特点，认为根据承、乘、比、应的不同情形以及或顺或逆于卦时，可以判断爻的吉凶悔吝。他指出：“故观变动者，存乎应；察安危者，存乎位；辨逆顺者，存乎承乘；明出处者，存乎外内。远近终始，各存其会；辟险尚远，趣时贵近。”

王弼把六爻变化规律概括为六种，并相应地把明变方法也概括为六种。第一，“夫应者，同志之象也”。即一卦体内的初与四、二与五、三与上，若阴阳互异则表示相应，反之则为无应。“故观变动者，存乎应”，据此可辨别其变化方向。第二，“位者，爻所处之象也”。阴爻居阴位，阳爻居阳位，是为当位，否则为失位。根据爻位当与不当，可明其安危之义。第三，“承乘者，逆顺之象也”。刚乘柔为顺，柔乘刚则为逆；反之亦然。根据承乘关系即可明确逆顺之义。第四，“内外者，出处之象也”。下卦为内为处，上卦为外为出。由内外卦关系即可明其出处之义。第五，“远近者，险易之象也”。第六，“初上者，终始之象也”。初爻为始、上爻为终，表示整个变化过程的初始和终结，故《系辞传》只论四爻功位之通例，而初、上两爻不论位。王弼认为，掌握了这六种规则，就可以把握爻际关系，明了卦变的意义。

王弼进一步对卦与爻之间的关系进行了分析。他认为，卦为本为体，爻为末为用，二者为本末体用关系。在《明卦适变通爻》中，他指出：“夫卦者，时也；爻者，适时之变者也。夫时有否泰，故用有行藏；卦有大小，故辞有险易。一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变，是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉

凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。”这段话讲得十分精彩！他本于《彖传》和《象传》提出了著名的适时说，重视卦时，强调适时而变。

王弼认为，卦体统摄爻变，时义决定爻义。“时”即时义，也就是卦义，为一卦的义理之所在。从人情事理上说，卦所代表的特定情境或总体形势决定着事物的变化以及人的行为选择方式。从总体上看，事物怎样变化，人们应当如何行动以及行为结果吉或凶，不仅取决于其自身，而且受到情境的制约。如时有泰否，爻随卦变，处泰（亨通）之时君子当有作为，处否（闭塞）之时君子当以隐遁为妙。当形势发生了变化，人就应当及时调整自己的行为，不可拘泥不变。可见，王弼的易学思维虽然具有抽象思辨性，但透过其玄学义理显露出丰富具体的人情事理，或者说王弼易学所言义理不管表现形式多么抽象玄思，但其本质也是现实社会人的理性的反映，落脚点在人而不在神，希望为人的现实生活提供指导。

### 三、南北朝时期象数学与义理学的斗争与统一

王弼扫象、义理学崛起于魏晋，并取代汉代象数学而得以繁荣与发展；但象数学并未从此销声匿迹退出历史舞台，而是以不同方式存在、不断同义理学进行对立与较量。这就形成了易学史上旷日持久而蔚为大观的象数学与义理学的斗争与统一的局面，二者既相互对立与斗争，又相互依存与统一，共同推动着易学向前发展。这种情况始于魏晋，在南北朝呈现清晰化、明朗化。

南北朝时期，作为分别代表象数派和义理派两大学统的郑玄易学和王弼易学均被立为官学。《隋志》：“梁、陈郑玄、王弼二注，列于国学，齐代唯传郑义。”

大致说来，这一时期的易学因地域政治上的不同而分为南北两大派，南方崇王学，北方尚郑学。如《北史·儒林传》所言：“大抵南北所谓章句，好尚互有不同。江左，《周易》则王辅嗣……河洛……《周易》则郑康成。”除了学统差别外，两大学术流派对立与斗争的焦点还在于：一在学术风格上，王学以老庄为宗，擅长清谈玄理，忽视经学实用，倾心于超言绝象的“无”的世界；郑学自尊为孔门后传，善于名物训诂，重视经世致用，关注自然人事“有”的世界。二就易学的哲学意义而言，南方玄学凸显的是万物以无为本的本体论，北方汉学彰显的是天地万物生成的宇宙观。表现出来的情形是，南方在玄学气氛笼罩下，君臣、名士及佛教徒蜂拥而上，清谈玄理之风空前盛行；而北方象数易学的流行声势颇大，郑学被誉为“纯儒”，官民上下

研习成风,甚至京氏易学也有复兴之势。据《魏书·儒林传》和《北史·儒林传》记载,北方名儒国子祭酒李业兴等人出使南朝,当时与爱好易学的梁武帝及其外交大臣朱异之间发生了一场学术论辩,双方针锋相对:朱称善“用王义”,李则申明“专用郑解”;李引据纬书阐述己见,朱则反诘:“纬候之书,何用信也”;梁武帝提问:“《易》曰太极,是有无?”李业兴作答:“所传太极是有,素不玄学,何敢辄酬”;武帝问业兴“儒、玄之中何所通达?”李则不屑于将儒家易学玄学化。讨论所涉及的问题十分复杂,双方的对立和斗争异常尖锐。

实际上,在象数派与义理派斗争过程中,双方也存在相互渗透、相互吸收、相互转化,就是不断地总结对方理论学说的得失,及时吸取对方的合理思想成分,借鉴对方的学术资料,从而不断地克服自身的缺陷、丰富完善其理论体系。这方面早在曹魏时期王弼创立义理学之初就开始了,可以说他发起的具有划时代意义的易学革命,包含着或者发端于对汉易象数学种种弊端的清醒认识和深刻反思,也得益于对汉易丰富的思想资料中某些因素的吸取与改造。简言之,这种继承和吸取主要体现在:肯定汉易阴阳气论;与汉易一样重视爻变;将一爻为主作为释《易》的重要体例;有时也不自觉地运用汉易某些取象方法。这种相互借鉴和吸收的情形,经过魏晋到南北朝时期更加明显。易学家们意识到双方各自存在着合理性,但又有不合理一面,一方难以完全取代另一方,现实的路径只能是取长补短,走向融合。两派的融合是逐步的、复杂的过程,主要表现在:南北方学术交流频繁,如据《南史·儒林传》载,北朝“遍习五经”的崔灵恩到梁“聚徒讲授,听者常数百人”。南朝的“五经博士”沈重等人也到北方讲学;大多数易学家治学呈现象数与义理兼顾下的侧重,如北朝的何妥解《易》虽以阴阳五行说为主,但也重视义理的阐发。南朝的名士们对阴阳学说亦“无不通涉”;虽南北方分别宗于王学和郑学,但南朝有研究汉学训诂者,北朝也有人倡导玄学义理;南北朝政治上的分裂并未阻隔官方思想文化交流,都主张纲常名教以维护封建秩序;随着儒道释三教融合潮流,易学的南派玄学义理与北派象数走上了殊途同归之路,共同迎来了唐朝的真正融合。学者刘玉建对上述两大方面曾作过分析与归纳,具有一定参考价值。<sup>①</sup>

#### 四、孔颖达的诠《易》思维

唐代孔颖达(字冲远),面对《周易》文本,面对汉代象数易学、魏晋王弼

<sup>①</sup> 参见刘玉建《魏晋至唐初易学演变与发展的特征》,载《周易研究》2003年第4期。



和韩康伯易注等作品,总结了前代一千年来众家易学研究成果,对象数与义理两派在思维模式、学术理路和宗旨等方面的功过得失,作了较为广泛而深刻的反思。他“奉敕删定,考察其事”,确定的主旨为“以仲尼为宗”,主张“义理可诠,先以辅嗣为本;去其华而取其实,欲使信而有征。其文简,其理约,寡而制众,变而能通”(《周易正义·序》,以下凡引该书,只注篇名)。孔颖达《周易正义》是易学诠释学的代表作之一。孔疏从王弼易学基本原则出发,吸纳了汉易象数学方法,以其取象与取义相结合的鲜明特色,对《周易》的体例、八卦和六十四卦的形成,对《周易》所蕴涵的原理,作出了自己独特的理解与诠释。

### (一)易者象也,物无不可象也

孔颖达所理解的《周易》体例,既不像汉易主互体、飞伏、卦变、纳甲等说,他基本采纳了王弼思想;又不同于王弼派,在取义的同时也兼取象。孔疏卷首即言“易者象也,物无不可象也”。

汉代人普遍认为,《周易》古经是神意的产物、天人感应的结果。如《礼纬·含文嘉》云:“伏羲德合上下,天应以鸟兽文章,地应以河图洛书。”这样,八卦的由来就被蒙上了神秘的面纱。孔疏并不否定河图洛书说,认为河图洛书也不过是天文地理的图式化,“伏羲虽得河图,复须仰观俯察,以相参正,然后画卦”(卷首)。圣人仅有河图洛书是不够的,须要仰观天文、俯察地理,并把河图洛书与实际的万物之象相互参正,才能设画造卦。“伏羲初画八卦,万物之象,皆在其中”(卷首),正如《系辞传》所谓“八卦成列,象在其中矣”。孔疏引《易纬》对圣人画卦作出解释:“卦者挂也,言县挂物象,以示于人。”(卷一)明确肯定“圣人设画其卦之时,莫不瞻观物象,法其物象,然后设之卦象”(卷七)。

孔疏认为,八卦“备天下之大象”(卷八),以类取象,分别以天、地、雷、风、山、泽、水、火表征八大类事物。然而万物不仅具有外部形状,还有内在生成变化之理。八卦“虽有万物之象,其万物变通之理,犹自未备”(卷首),于是将八卦两相重叠,遂为六十四卦。卦有象,爻亦有象,六十四卦及三百八十四爻便各具特定的象征实体,这样“更重之而有六画,备万物之形象,穷天下之能事”(卷一)。“万物之形象”即自然之象,“天下之能事”即人事之象。《象传》所论物象,正是包括这两部分,先释每卦上下体所代表的自然之象,再比附论人事义理。

朱伯崑先生认为,对卦爻辞的诠释,孔疏基本上依据了《易传》,主要是

《彖》《象》两传的说法。<sup>①</sup> 通读此二传可以发现它们既讲取义,又讲取象,还讲爻位,体例不尽一致。为了调和这些说法,尤其是纠正王弼等人鄙视取象的偏见,孔疏对《周易》体例作了深入细致的分析,提出了自己的见解:“圣人名卦,体例不同,或则以物象而为卦名者,若否、泰、剥、颐、鼎之属是也,或以象之所用而为卦名者,即乾、坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象,乃以人事而为卦名者,即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者,但物有万象,人有万事,若执一事,不可包万物之象;若限局一象,不可总万有之事。故名有隐显,辞有踳驳,不可一例求之,不可一类取之。故《系辞》云:‘上下无常,刚柔相易,不可为典要’。”(卷一)

“不可为典要”,韩康伯注为“不可立定准”。孔疏明确主张《易》包罗万象万事,不能局限于一象一事,反对将《周易》体例单一化、绝对化。以此为指导思想解释了六十四卦卦名的由来,概而言之,卦名来自取象,但所取之象不一。有取之于物象者,有取物象之作用或性质者,有取之于人事者。

孔颖达认为,取象说是《周易》的重要体例,卦有卦象,爻有爻象。不仅卦象是多方面的,而且爻所取象也是多方面的,有取天地阴阳之象者,有取万物之杂象者,还有直取人事之义者。他说:“凡易者象也,以物象而明人事,若《诗》之比喻也。或取天地阴阳之象以明义者,若《乾》之‘潜龙’,‘见龙’,《坤》之‘履霜坚冰’,‘龙战’之属是也。或取万物杂象以明义者,若《屯》之六三‘即鹿无虞’,六四‘乘马班如’之属是也。如此之类,《易》中多矣。或直以人事,不取物象以明义者,若《乾》之九三‘君子终日乾乾’,《坤》之六三‘含章可贞’之例是也。圣人之意,可以取象者则取象也,可以取人事者则取人事也。”(卷一)自然之象具有一定的象征意义,人事则以此为标准取象。此所谓“以物象而明人事”。所以人事之象才可以与自然之象互相代替,互相发明。

孔疏在取象问题上主张“不可定于一体”,“不可一例求之”,目的在于调和《易传》的各种说法,特别是调和取义和取象说,实际上是用象数学修正、补充王弼义理学之不足。如释《大壮·象传》“雷在天上,大壮”,王注此条曰“刚以动也”,不言取象,只取乾刚震动之义。而孔疏则说:“震雷为威动,乾天主刚健,雷在天上,是‘刚以动’,所以‘大壮’也。”(卷四)这就从雷天之象解说“刚以动”之义,显然是对王注的补充。又如,解《涣·象传》“利涉大川,乘木有功也”,孔疏云:“先儒皆以此卦坎下巽上,以为乘木水上,涉川之象,故言乘木有功。王不用象,直取况喻之义,故言此以序之也。”(卷六)“王不用象”,指王弼不以乘木水上释卦义,而以“涉难而常用涣

<sup>①</sup> 参见朱伯崑《易学哲学史》第1卷,昆仑出版社2005年版,第396页。

道必有功”解之，取其比喻义。孔疏在王注下特引取象说与之对比，表示取象说不可废，可见是对王注的一种补充。

《说卦传》对八卦的解释未及取象，只从取义角度言。孔疏虽主取义，但却从取象入手解释取义的由来。他说：“乾象天，天体运转不息，故为健也。‘坤，顺也’，坤象地，地顺承于天，故为顺也。‘震，动也’，震象雷，雷奋动万物，故为动也。‘巽，人也’，巽象风，风行无所不入，故为人也……”（卷九）按照这种诠释，八卦的卦义或卦德，皆出于其所取的物象，这就同王弼所谓“象之所生，生于义”的观点恰恰相反，形成了对立。从孔疏的一般情况看，对王注赞同之处便加以引述发挥，持否定态度之处则不作评论或明言不取。如孔疏在阐述王注《乾·文言传》上九爻时，对象生于义的说法不加解释，实际上表明了对王弼注的一种批评。

孔疏还讨论了象和数的关系。从其对《说卦传》“幽赞于神明而生蓍”，“观变于阴阳而立卦”的解释中可见这种关系。孔疏说：“蓍是数也。《左传》称物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数，然则数从象生，故可用数求象，于是幽赞于神明而生蓍，用蓍之法求取卦爻以定吉凶……”（卷九）这里表明两层意思：一层是据《系辞传》八卦来自于对物象的摹写，据《左传》认为数从象生；另一层按《说卦传》认为先有蓍草数目的变化，方得出八卦之象判断人事之吉凶。

可见，不论对卦名、爻辞的诠释，还是对八卦卦义和象数关系的诠释，孔疏都主张易从象来，物无不可象也，义亦可象也；认为《周易》体例复杂多样，不可一例求之，不可一类取之；象、义（理）、数三者关系中，象居第一位，义从象出，数从象生，不能弃象解易；诠释易必须综合取象与取义说，王弼易学和汉易各执一端，都失之偏颇。因此，《四库提要》所云孔疏“墨守专门”，囿于王学家法，或认为孔疏只是王弼义理易学的简单拓展的观点，显然没有注意到孔疏对王学象数概念上的改造与扬弃。

## （二）刚柔之象立在其卦之根本者也

孔疏诠《易》，不仅吸收和改造了《易传》及汉易的物象说，还吸取并改造了汉易的阴阳升降之卦象说。孔颖达认为刚柔往来之象与物象论有密切联系。他说：“刚柔之象，立在其卦之根本者也。言卦之根本，皆由刚柔阴阳往来。”（卷八）说明刚柔往来即是卦象形成的根本，因而把握了阴阳往来之象，也就把握了物象形成的根本。

孔疏解释《系辞传》“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜”说：“赜谓幽深难见，圣人有其神妙，以能见天下深赜之至理也。‘而拟诸其形容’者，以此深赜之理，拟度诸物形容也。见此刚理，则拟诸乾之形容；见

此柔理，则拟诸坤之形容也。‘象其物宜’者，圣人又法象其物之所宜。若象阳物，宜于刚也；若象阴物，宜于柔也，是各象其物之所宜。”（卷七）就是说，八卦和六十四卦乃模仿事物刚柔之理，此即“拟诸其形容”。这是本于韩康伯注。但孔疏认为，阴阳之理又来自于阴阳物象的性质，所以圣人又法象其物之所宜，此即“象其物宜”，有学者认为这一点是对韩注的补充、纠正。<sup>①</sup>

刚柔之理来自于阴阳物象的性质，阴阳往来升降决定了卦象的形成。《系辞传》曰：“爻者，言乎变者也。”孔疏详细考察了爻变的几种形式：

爻辞之变。爻变首先反映在每爻爻辞不同，乾卦初九为“潜龙勿用”，九二变为“见龙在田”。爻辞的变化，表明爻义发生了变化。孔疏采纳王弼的适时说，认为爻辞爻义之所以变动不居，是因为它们所处时机不同，“变通者，趣时者也”，“若《乾》之初九，趣向勿用之时，《乾》之上九，趣向亢极之时。是诸爻之变，皆臻趣于此也”。（卷八）爻辞爻义的变化发生在一卦内部，却没有发生爻象往来之变。

爻位之变。从初爻向上爻移，为上为往；从上爻降到初位，为下为来。这两种方向的变化就是阴阳之爻的上下往来运动。如，一阳在上，五阴在下，为剥卦，如果阳爻从上往下降到初位，则变为复卦。爻位的移动必然带来爻象的变化（除乾坤二卦外），而且这种变化也是在卦内发生的，即变之前后所成两卦的不同爻性的爻数必然相等。孔疏论曰：“阴阳六爻，两相交易，或以阴易阳，或以阳易阴。或在初位相易，在二位相易，六位错综，上下所易皆不同。”（卷八）

刚柔相易。这种变化与前两种形式不同，是发生在卦外，即不是通过卦内爻位改变而产生，而是直接以阳爻易阴爻，以阴爻易阳爻。例如剥卦，一阳在上五阴在下，若六五变为九五，则变为观卦；若六四再变成九四，则为否卦。以此类推，一爻或数爻同时发生变化。“阴阳六爻，更互变动，不恒居一体也。”（卷八）

孔疏从上述后两种形式进而推出比较特殊的两种爻变形式，即错与综。在对爻变解释时，孔疏肯定了东汉象数易学家虞翻之注，但认为虞氏之说过于复杂，于是抛弃其互体说，以乾卦为纯阳之气，坤卦为纯阴之气，乾坤父母卦所生六子卦则阴阳相杂。他运用阴阳互易的卦变说，还以八经卦所代表的物象，将卦象说的两个内容联结起来，说明刚柔往来上下交易之象是构成物象的根本。

如果将孔疏与王注对比一下，就不难发现，王注以得意忘象为本，认为

<sup>①</sup> 参见宋开素《孔颖达易学思想研究》，载《周易研究》1995年第4期。

取义可以代替取象，一旦得到其义，其象即可抛弃；孔疏则大量吸取汉易象数学，旨在说明卦象是不可缺少的，所论象数的作用也已超出了王学家法。二者的差异在阐释义理方面也充分表现出来。

### （三）易理备包有无

按照孔疏的思想逻辑，虽然认为卦象对于卦的形成和诠《易》都是不可缺少的，故不能像王弼义理派那样轻易“扫象”，但主张取象的目的并不是为“象”而象，取象的目的在于明义，即所谓“托象以明义”。孔氏选王注作疏，本身就是对义理易学的最大肯定。他对王学赞誉有加，所持态度为“义理可诠，先以辅嗣为本”，然后“去其华而取其实”，使其“信而有征”。表明了两者在出发点上同中有异。

在“卷首”中，孔疏引述并发挥了《易纬·乾凿度》的观点，认为易之三义即简易、变易、不易，都是就“有”而言，“盖易之三义，唯在于有，然有从无出，理则包无”。孔疏进而指出：“是知易理备包有无，而易象唯在于有者，盖以圣人作《易》，本以垂教，教之所备，本备于有。故《系辞》云‘形而上者谓之道’，道即无也；‘形而下者谓之器’，器即有也。”

有和无的范畴首先发轫于老庄哲学，王弼用来解《易》。“有”指卦象和物象，“无”则代表易理和世界的根本法则。王弼曾提出“言不尽意”的观点，认为易理无形，从而语言不能完全表达它，只有弃言才能得意，故主张“得意在忘言”。对此，孔疏加以改造，以阴阳二气及其变化之理无有形体，解释“无”的含义。在他看来，易理包括有与无两个方面，“有”指“器”的领域，器即有形有象的具体事物；“无”指“道”的领域，即无形，“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立”（卷七）。有无关系如器道关系。孔疏不同意王弼所谓“言不尽意”“得意忘言”“得意忘象”的玄学易学观，认为易理虽无形，从而语言不能完全表达它，但它却可以通过卦爻象显示出来。因为无形的易理与有形的卦爻象是统一的，而卦爻象又是可以语言加以诠释的，因而人们可以运用语言先诠释卦爻象，再进而理解卦爻之理。

“无”虽指无形、无体，但不等同于王弼、韩康伯所谓虚无本体，即“寂然无体”，“不可为象”，而是指尚未成形、尚未成体。所以凡未具备形质的东西，都可称为道。因此，阴阳二气及其变化的法则即为道，其表现为刚柔两画，成为八卦、六十四卦的爻象，即为器。“以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象。”（卷七）“气”即阴阳二气，就是道，“质”与“气”对立，形质就是器。晋人韩康伯本于王弼注《易》，认为气无形而有象，称为“气象”，属于有的领域，是虚无实体派生的东西，不能称为“道”。孔疏将“气”纳入形而上

的领域,使之与韩注区别开来,实际上是对王学和韩注的一种改造。

易理具备有无两方面,在这两方面中孔疏更看重“有”,虽然有从无出,但易之三义唯在于有,因此圣人以《周易》之道教化百姓,必须重视易象和器用,不能空谈易理。《周易正义》在“卷首”中即开宗明义:“圣人作《易》,本以垂教,教之所备,本备于有。”就是说圣人以《易》教化百姓,必须通过卦爻象的变化,使百姓懂得君臣父子之义,各安其性,如《乾凿度》所云“易者所以断天地,理人伦,而明王道”。这种观点是针对玄学易学鄙视易象、废弃器用而言的,孔疏企图依据汉代象数易学纠正王弼派贵无贱有的偏颇。“江南义疏,十有余家,皆辞尚虚玄,义多浮诞。原夫易理难穷,虽复‘玄之又玄’,至于垂范作则,便是有而教有。”(序)此乃《周易正义》编撰的指导思想。

于是,孔疏在“卷首”中概括出了其易学观:“夫‘易’者,变化之总名,改换之殊称,自天地开辟,阴阳运行,寒暑迭来,日月更出,孚萌庶类,亭毒群品,新新不停,生生相续,莫非资变化之力,换代之功。然变化运行,在阴阳二气,故圣人初画八卦,设刚柔两画,象二气也;布以三位,象三才也。”这种观点强调《周易》是讲阴阳变易的典籍,变易乃《易》之灵魂,并且卦爻象的变化来自于阴阳二气的变化;刚柔或奇偶两画,取象于阴阳二气;三画成卦,取象于天地人。

孔疏认为万物皆由阴阳和合而成,其运动变化来源于阴阳二气的相互作用。《周易》既然是对万物及其运动变化的反映,那么易卦的最基本单位“--”“—”阴阳二爻即是对阴阳二气的模拟和形象化。“易之为体,皆仿法阴阳拟议而动,不可远离阴阳物象而妄为也”(卷八),刚柔二爻的上下升降互易变化,体现的是阴阳二气的相互作用。“变化之道在刚柔相推之中。刚柔即阴阳也,论其气即谓之阴阳,语其体即谓之刚柔也。”(卷八)因而可以用阴阳二气的变化解释卦爻义的变化。如孔疏释《坤·六二》“履霜,坚冰至”曰:“初六阴气之微,似若初寒之始,但履践其霜,微而积渐,故坚冰乃至。”(卷一)这是以气的变化解释爻义,阴气从微渐积,乃至积聚为有形之坚冰。

万物生成之理须在阴阳二气俱备,缺一不可。乾坤二卦看起来似纯阳纯阴之气所为,其实不然,阳中有阴,阴中有阳。“四月纯阳用事,阴在其中,靡草死也;十月纯阴用事,阳在其中,齐麦生也。”(卷三)可见不存在纯阴纯阳之气。

孔疏认为六十四卦所以分为上下二篇也是阴阳观念所致,引《易纬·乾凿度》证明,上篇三十所以象阳也,下篇三十四所以法阴也。上下篇的始终卦也体现了阴阳之道。“乾、坤者,阴阳之本始,万物之祖宗,故为上篇之

始而尊之也。”(卷首)上篇之终为坎离二卦,代表日月阳阴。下篇明人事,咸恒二卦象征男女夫妇之道故为始,既济未济象征阴阳之转化故为终。

孔疏以阴阳二气解卦象及卦义的例子俯拾即是。如释《屯·彖传》“刚柔始交而难生”曰:“以刚柔二气始欲相交,未相通感,情意未得,故‘难生’也。”释《恒·彖传》“雷风相与”说,雷之与风,阴阳交感,二气相与,更互而相成,故得恒久也。

孔疏把阴阳二气及其变化看成是《周易》的基本义理。以此为基础对《系辞传》的“一阴一阳之谓道”作了新的诠释。“一谓无也,无阴无阳乃谓之道。”“道谓自然而生,故乾得自然而为男,坤得自然而为女……”“易”和“简”都是自然无为之义,“故在阴之时,而不见为阴之功;在阳之时,而不见为阳之力。自然而有阴阳,自然无所营为,此则道之谓也”(卷七)。《系辞传》所谓“阴阳不测之谓神”,孔氏解释为:“不知所以然而然,况之曰神也。”(卷九)“天下万物,皆由阴阳,或生或成,本其所由之理,不可测量之谓神也。”(卷八)孔疏还将王弼“以无为心”或“以无为本”释为无心而为,或自然无为,即万物自生自化。这些说法实际上来自于玄学派中郭象的观点。此种解易倾向,使王弼的易学观逐渐从贵无论中摆脱出来,对后来易学和哲学的发展产生了很大影响。

孔疏论《易》之义理,一方面借鉴了汉易中的阴阳二气说,另一方面本之于王弼派的玄学易学观。众所周知,这两方面的思维路径是对立的。但孔氏试图将两者调和起来,或者发挥汉易之论,或者保存了以玄论易的观点和形式,或者对玄学派观点予以新的解释。孔疏论《周易》义理的基本倾向是,力图扬弃王弼派贵无贱有的思想,以阴阳二气解释易理,标志着汉易经魏晋易向宋易的过渡。

#### (四)易卦备天下之象,据其体;备天下之理,据其用

易理的无有、道器关系也是体用关系。体、用范畴是孔疏论《易》的一对重要范畴,孔颖达认为易理备包有无,形而上者为道为无,形而下者为器为有,“故以无言之,存乎道体;以有言之,存乎器用”(卷首)。

以此解释八卦和六十四卦的形成是《周易正义》的基本内容和方式。孔疏说:“前注云‘八卦备天下之象’,据其体;此云‘备天下之理’,据其用也。”(卷八)“体”,即本体、实体之义;“用”,即表现、功用。易卦由阴阳二爻组合而成,其体备天下万物的刚柔之象,其用备天下万事之理。例如,释巽卦说:“巽之为义,以卑顺为体,以容人为用。”(卷六)巽卦两阳居于一阴之上,象地承天之体,象征以卑顺天之象,即“以卑顺为体”;地承天象,象征地顺从于天,即“以容人为用”。有学者认为体用范畴从一个特殊角度反映了

易卦中物象与义理的关系。<sup>①</sup> 我们可以把象与理的体用关系展开为如下三层：

第一，用来源于体，有体才有用。在八卦及六十四卦的理解与解释上，汉易主取象，王弼主取义。孔疏既取象又取义，认为义来源于象，有体才有用。在卷九说八卦名训时，用体用范畴释经卦。如：“乾象天，天体运转不息，故为健也。坤，顺也，坤象地，地顺承于天，故为顺也。”“坎，陷也，坎象水，水处险陷，故为陷也。”“艮，止也。艮象山，山体静止，故为止也。”在这里体用关系实际上有两方面：一方面，从产生上说，有体就有用，体用同时存在，有天之象，就有健之义；有山之象，就有止之义。另一方面，从人的认识上说，先有体后有用。因为体为外象，是人们首先认识到的，一般的认识逻辑是从物体表象再到其特征和性质，才能认识到其功用。汉易见其体而不深入其用，王学见其用而去其体，各执一端，都有片面性。

第二，体以明用，象以明义。用来源于体，但体本身不是最重要的。《周易》取象目的在于揭示、表示义理。“凡易者象也，以物象而明人事，若《诗》之比喻也。”（卷一）好似《诗经》的比喻，喻体是象，主体才是人事义理。但主体又不能离开喻体，义理必须通过物象才能得以体现。“易备知来往之事，莫不假象知之。”（卷九）假，即假借。取象是为了明义，这就抓住了《周易》取象的本质特征和意义。卦之物象有自然之象和人事之象的区分，取象明义包括两条途径：以物象而明人事，或取天地阴阳之象（纯阴纯阳）以明义者，或取万物杂象（阴阳混杂）以明义，例子前面已有；直以人事明义，孔疏认为易卦六爻中三、四爻象征人之位，都可以人事明其象，如乾之九三、九四。也有许多卦、爻辞直以人事明义，如损卦，“君子以法此损道，以惩止忿怒，窒塞情欲”，孔疏释益卦六四爻辞曰：“用此道以依人而迁国者，人无不纳，故曰‘利用为依迁国’也。……如‘周之东迁晋郑焉依’之义也。”（卷四）

孔疏认为从卦象中得出义理有两种情形：其一，《象传》所述多数卦都是从上下卦象的关系中取义，如“火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命”（卷二），“山上有木，渐。君子以居贤德善俗”（卷五）。其二，直取卦名所含之义。如讼卦乾上坎下，《象传》云：“天与水违行，讼。君子以作事谋始。”这里所说人事之义，不取上下卦体之象，而是直接从卦名中取其义，讼即争讼，君子要防止争讼之事的出现，应“谋始”不让人们起争夺之心。

第三，体用一如，互相化裁。《周易》每一卦都有多种象，其义却一，多体有一用。《说卦传》汇集了八经卦各种物象的表征，各象之义都是相同

<sup>①</sup> 参见李霞《易学诠释学原则与方法的演变》，载《孔子研究》1999年第4期。



的。如巽为入义，取象则多样：“巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭。其于人也，为寡发，为广颡，为多白眼，为近利市三倍，其究为躁卦。”一卦多象，究竟取何象更为合适，孔疏认为可以“义理”化裁。如需卦坎上乾下，坎可取险象，可取雨象，还可取云象。《象传》说：“云上于天，需。”对此，孔疏解为：“今不言险雨者，此象不取险难之义也，故不云险也。雨是已下之物，不是须待之义，故不云雨也。”（卷二）而且，《象传》取“云上于天”之象，而不是“天上有云”，是因为“若是天上有云，无以见欲雨之义”，“言云上于天，是天之欲雨，待时而落，所以明需”（卷二）。可见卦之义决定了需卦的取象，起了“化裁”的作用。表明象数与义理体用一如，相互发明。

魏晋玄学使“体用”真正具有哲学范畴的意义。王弼以体用规定无有，韩康伯加以发展，主张体用不二，郭象提出质用范畴。唐代佛、道论体用，儒家亦论体用。孔颖达继承并改造了王弼等人的体用观，以体用喻象数与义理，喻道器、无有、形而上形而下。既是对体用范畴的丰富和发展，又是以新的视角对易学诠释学的推进与贡献。

### （五）主要特点和历史影响

唐王朝建立后，伴随着政治上的统一和稳定，封建经济和文化得到高度的发展，经学的研究呈现出总结前人成果的新局面。孔颖达等人所撰《周易正义》正是顺应时代潮流，对汉魏晋南北朝以来的诸经师的学说进行总结的产物。它一经问世即被作为官方颁布的教科书。作为精神文化产品，它是为了满足唐王朝统治的政治需要而作，问世后也确实充当了服务于封建统治的工具。这一点在卷首中已声明：“圣人作《易》，本以垂教。”“垂教”就是教人“断天地，理人伦，而明王道”；“垂教”就是“象法乾坤，顺阴阳，以正君臣、父子、夫妇之义”，最终达到“人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性”。孔疏“以仲尼为宗”，深刻领会并认真贯彻了“《易》垂教之本意”。

由上述分析可知，孔疏的内容包括两部分：一是对卦爻辞和传文的注释，是作者自己观点的表达；二是对王、韩二注的阐发，其中也提出了一些新的见解。孔疏论《易》，除释字义和文句外，对义理作了较多的发挥，并探讨了易学哲学问题。作为形式上诠释《周易》之疏，它是易学史和哲学史上的一部重要著作。在唐代集中反映易学诠释新水平的是《周易正义》。可以说孔疏从王弼易学基础出发，对两汉以来易学的诠释原则和方法作了一次新的综合。

孔疏论《易》的主要特点在于，坚持了取象与取义相结合的基本原则，

企图将两汉象数易学与魏晋义理易学统一起来。这一特点贯彻孔疏始终，在方方面面得以充分体现。在对《周易》体例的理解上，孔疏基本上依据《易传》特别是《彖传》和《象传》，主张既取义，又取象，还讲爻位，认为“不可一例求之，不可一类取之”，反对将体例简单化、绝对化。由此将各种注《易》解《易》学说整合，有选择地具体地采纳汉易取象说，灵活多样地解释易卦的形成、卦名的由来以及卦爻辞，用以修正、改造、补充王弼的取义说，充分肯定了象数对认识与把握义理的不可忽视、不可替代的作用；在对《周易》所蕴涵义理的解释上，孔疏基本依据王弼义理派观点和思路，又汲取了汉易阴阳二气说。认为易理备包有无，教之所备，本备于有。有无关系“以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象”。刚柔者立本者也。刚柔即阴阳，论其气即谓之阴阳，语其体即谓之柔刚。孔疏主张“托象以明义”，“全释人事”，反复强调注解大《易》的目的在于把握其指导社会人生的博大精深的义理，反对汉易为象而象的复杂烦琐的象数学，不讲或少讲（经改造后）互体、卦变、纳甲诸说。同时，将“无”理解为阴阳二气的不为而自然，对贵无贱有的玄学易学作了改造；在对象数与义理关系的理解上，孔疏的基本倾向是调和、综合，并以体用范畴予以新的解释。赞同“物生而有象，象而后有滋，滋而后有数”，认为圣人“象其物宜、拟诸形容”而设卦。《易》“以无言之，存乎道体，以有言之，存乎器用”。象数易学与义理易学有统一性。可见，孔疏论《易》以王弼易学为基础又吸收汉易，试图超越二派，寻求综合与创新。中国古代经学的创新是艰难的，综合之中即有创新，综合之后即有创新，这就是孔疏诠释学的思想路径。

孔疏论《易》，无论从易学史、哲学史，以至经学史角度看，都具有独特的地位、深远的历史影响。就易学史看，孔疏通过对各派思想，尤其是以象数派为主流的汉代易学和以义理派为主流的魏晋易学的吸收与消化，形成了具有综合性特色的易学观，是南北朝时期两派易学相互吸收学风的进一步发展，体现了唐代易学两派合流的基本特征，对唐宋易学发展产生了深刻的影响，为汉易向宋易过渡起了中介作用。从哲学史上看，孔疏综合诸派而有创新，继承先贤而有发展，通过对《周易》义理的阐发，形成了一套自己的哲学思想体系，为魏晋玄学向宋明理学转化做了准备。

例如，关于“易理备包有无”和道体器用的思想。从易学上看，孔疏提出“变化运行，在阴阳二气。故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也”。认为卦画和卦爻象属于形而下的领域，即器用；它们来自形而上的道体，即阴阳二气及其变化的法则。就气与象的关系而言，认为有气则有象，并借玄学派有生于无的命题，论证阴阳之气乃《易》之义理。这是对汉易特别是《易纬》的发展。由于孔疏的作用，汉代的元气说和阴阳二气说在唐代得以

广泛传播,唐代的哲学家受孔疏影响以“元气阴阳”来解释天、天道;宋明时期的易学家,如张载等人的气学派,就是从孔疏的阴阳二气、乾坤二元说中吸取养料,构建自己的学说的。就哲学说,孔疏通过对《易》之义理的诠释,提出了以气为核心的世界观,认为气无形质但为一切有形事物的本原。<sup>①</sup>宋明时期唯物主义哲学体系,正是由于发展了孔疏的世界观,抛弃了有生于无的玄学观,从而得以建立起来。在道器体用问题上,唐宋哲学对孔疏的看法进行了长期的辩论,一派继承孔疏思想,以道为体,以器为用,区分形而上和形而下,另一派则恰好反之。通过孔疏,他们将道器体用之争引向本质和现象、实体和功能、一般和个别之争。孔疏还提出了“天之体以健为用”的命题,肯定天为实体,刚健为实体的性能,即“自然之理”,认为有实体才有其性能,“天有纯刚,故有健用”,性能依赖于实体。就其理论思维而言,这些对中国易学、哲学发展都有重要意义。

又如,关于“一阴一阳之谓道”和“阴阳不测之谓神”,孔疏的解释和阐发也产生了很大影响。孔疏将王弼玄学的无、虚无、道、神等范畴,解释为阴阳之气的德行及其变化的作用,即不为而自然,或不知其所以然而然。唐代的柳宗元、刘禹锡认为元气阴阳没有意志,不干预人事祸福。柳氏提出阴阳二气“自动自休,自峙自流”(《非国语》),“冥凝玄厘,无功无作”(《天对》)。宋明易学家本于孔疏的解释,认为卦爻之变及天地阴阳的变化,都是无心而成,不体现造物主的意志。应当看到,孔疏在这些问题的论述中,使用的是玄学家的语言。有些观点如人道自然无为、阴阳变易之理不可理解等,并未摆脱玄学的影响。唐宋及以后的易学家和哲学家对此予以扬弃。

再如,孔疏提出“易者象也,物无不可象也”,“易象唯在于有”,主张“不可一例求之,不可一类取之”。一方面肯定取象说,取象是《易》之重要体例,物象为义理的基础;另一方面强调《周易》的作用在于以“有”“垂教”,“断天地,理人伦,而明王道”,解决人类生活中的实际问题,不能借《周易》玄谈义理。这对宋代易学、哲学的致思倾向都有相当大的影响。

还有,孔疏关于象、义(理)、数三者关系的理解,认为卦义出于卦象,数从象生。物象为义理的基础,象与理相统一。这是孔疏解《易》的基本方向。这就使其与王弼“象之所生,生于义”的观点相区别,又不同于汉易中以数规定气象变化的思想。这也对宋明易学中的象数之辩形成一定影响。

孔疏还讨论了大衍之数、天地之数以及太极的性质等问题,将“大衍之数五十,其用四十有九”,其一不用释为“一谓自然”(《卷七》)。取消了其单

<sup>①</sup> 参见朱伯崑《易学哲学史》第1卷,昆仑出版社2005年版,第411页。

一实体的含义,实际上归为数学上的零。按照这种逻辑必然推出以四十九之数合而未分为太一的结论。这种解释不仅符合《系辞传》之原意,而且扬弃了从汉易到王弼易学以其一不用的“一”为太极的成见,对其后易学发展的影响不容忽视。宋代的胡瑗、朱震、朱熹等,都以此义解《易》。

朱熹明确主张,他的解《易》思路是要用象数来补足程颐所阐发的义理,把二者整合为一个完整的易学体系。<sup>①</sup> 其实这一整合工作早在朱熹之前 500 多年的孔颖达那里早已肇始了,不同的只在于孔疏是以汉易象数学弥补、改造王弼义理易学罢了。如果说在唐代孔颖达易学诠释学中表现为一种自然的趋势,象数与义理的互补合流在宋代朱熹易学中已经呈现为一种高度自觉的特征,那么二者均为中国易学史“正一反一合”大势中的第三个环节,没有前者就没有后者,人类思维发展的逻辑正是如此。

---

<sup>①</sup> 参见李兰芝《朱熹的易学解释学》,载《周易研究》1997 年第 2 期。

## 第五章 宋代象数与义理思维

宋代是中国大一统封建社会后期发展的新阶段。这一阶段皇权专制极度强化,封建经济高度成熟。与此相应,哲学运动在社会经济政治矛盾发展和自然科学进步的大背景下,以更典型的形式表现了中世纪哲学思维的特点及其逻辑发展的曲折性。在形态上它吸取了道家和佛教思想营养而建立起来,其理学体系以儒家纲常伦理为核心内容、以精巧的哲学思辨为理论基础。宋代易学的发展与哲学运动相一致或者说是哲学的特殊组成部分,它的形成既是唐孔颖达《周易正义》的批判地继承,又是从不同角度对汉易象数学和魏晋玄学易的改造与扬弃,因而是儒家系统的易学体系的完善化,从而为其后数个世纪易学发展奠定了基础。就思维模式而言,宋代易学中包括象数学在内的各派,思维的主要特征是经传分别,因经以明道,注重探讨和阐发义理,将《周易》的原理高度哲理化,而不重视文字训诂和字义注解。

### 一、宋代易学的主要流派与特点概要

根据《四库总目提要》对易学流传的一段著名的评论,学界一般将易学史上的流派称为“两派六宗”。“两派”指象数派与义理派,象数派分化为三宗,即汉儒的卜筮,京房、焦延寿的祚祥,陈抟、邵雍的图书;义理派分化为三宗,就是王弼的“说以老庄”,胡瑗、程颐的“阐明儒理”,李光、杨万里的“参证史事”。虽有人提出异议,但总体上仍然遵循四库馆臣的大框架。

把宋代易学置于这个大框架中,易学发展又呈现出复杂的具体情形。在北宋,据《宋史·艺文志》载解《易》的著作达几十家,其中著名的有胡瑗、李觏、周敦颐、王安石、欧阳修、邵雍、张载、程颢、程颐、苏轼、司马光等,有哲学家也有文学家和历史学家。据易学家俞琰《周易集说·自序》和哲学史家黄震《黄氏日钞·读易》的见解,宋易在发展过程中,形成了以邵雍为代表的象数派和以程颐为代表的义理派,二者相互论辩,在南宋时期都很流行,尤其是程氏易学成为主流。大儒朱熹兼取二家,集诸儒先贤之大成,

形成一个庞大的易学哲学体系。另外,每一派内部具体观点又有区别,如象数学中或以象或以数为第一位,义理学中有理学和心学(如杨简)的差异。此外,还有以叶适为代表对二派皆持批评态度的功利学派易说。朱伯崑先生在其《易学哲学史》中对杨简和叶适专有评述。

生活于南宋初的易学家朱震曾就北宋易学的传授,明确指出:“陈抟以《先天图》传种放,放传穆修,穆修传李之才,之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉,溉传许坚,坚传范谔昌,谔昌传刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐,敦颐传程颢、程颐。是时,张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著《皇极经世》书,牧陈天地五十有五之数,敦颐作《通书》,程颐著《易传》,载造《太和》、《参两》篇。”(《宋史·朱震传》)朱震这段话已把北宋易学的传承讲得十分清晰,除有的人物因史料不足难以证实外,基本线索迄今学界尚无突破。

宋代易学在思维方式、学术理路和风格等方面,与历史上的汉易、魏晋至唐易学不同,也与后来的清代易学明显有别。宋人治《易》一反守师说言妖祥、重训诂义疏之风,在思维上精于从经文中引申义理,关注人文,阐明哲理。从占主导地位的易学或易学主要倾向来说,宋易表现为义理之学。但自汉代后的易学往往是象数与义理交织在一起,象数发而为义理,义理不能脱离象数。当以象数结构为主而把内容完全纳入形式中去,就表现为象数派的倾向;当注重义理阐发而使形式服从内容需要,则体现出义理派的倾向。宋易也是如此,从其治学理路和风格着眼,分为象数和义理两大派。胡瑗、程颐、李觏、张载、欧阳修、苏轼、杨简等人属于义理派,刘牧、李之才、周敦颐、邵雍、朱震、朱熹等人可归为象数派,其实周敦颐、朱熹亦可列入义理派。非常有趣的是,北宋周敦颐的“濂学”兼有象数和义理特性开一代新风,以邵雍为代表的象数学和以程颐为代表的义理学则可视为逻辑上的“二分”,南宋朱熹的“闽学”则集象数与义理之大成而融为一体。表面看来似乎纯属历史的巧合,实则反映了人们认识运动的规律性:易学和哲学思维发展在宋代这个重要阶段的圆圈。黑格尔曾深刻阐述了人类认识的这个规律,马克思主义哲学进行了批判地继承。

宋代的义理学继承了魏晋以来形成的以义理解《易》的学风,但大都拒斥以老庄玄学注《易》,有的发扬了唐代孔疏的传统,有的甚至吸取了汉易的卦变说。偏重取义的形成了以程朱为代表的理学体系,偏重取象的形成了以张载为代表的气学体系。虽然学术观点有明显差异,但共同点都反对图书学派的易学。图书之学是宋代象数易学的鲜明特色,源于北宋道士陈抟,后经刘牧设立图式、周敦颐提出并建立太极图说,邵雍着重于数提出先天学,南宋朱震、蔡元定、蔡沉等加以丰富,他们回避或排除阴阳灾异和天人感应说,将汉象数易学进一步哲理化尤其是数理化。宋代易学的象数与

义理两派的对立与斗争,主要表现在易学理论体系的建构上,而不是在《周易》体例和卦爻辞注释上。南宋开始,各派从清算玄学影响同佛道抗衡,逐步转向对提出的诸如理气、道器、天人、动静等问题的探讨,发展本体论学说。易学中两派的统一与融合过程,从唐代孔疏到南宋朱熹,由自然趋势变为理性自觉,把古代易学和哲学思维推向一个新的水平。

## 二、周敦颐的太极图说与易学思维

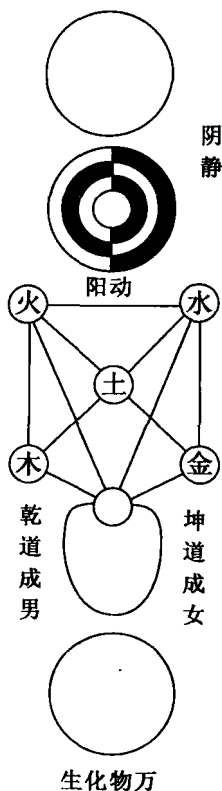
周敦颐,字茂叔,北宋五子之一。曾在庐山莲花峰下修筑濂溪书堂,晚年居此讲学,世称濂溪先生,其学问被称作“濂学”。现存的易学和哲学著作是《太极图说》和《通书》。

### (一)“图”与“说”

今本《太极图说》为朱熹整理而流传下来的版本,有“图”和“说”两部分。“图”来自于道士陈抟经周敦颐改造而成;“说”是解释图的,约有二百余字,文字简约,内涵精深。

无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土,五气顺布,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,万物化生,万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀

而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而已矣)而主静(自注:无欲故静),立人极焉。故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。君子修之吉,小人悖之凶。故曰立天之道曰阳与阴,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。又曰原始反终,故知死生之说。



太极图(见于朱震《易卦图》上卷)

大哉易也，斯其至矣！（《周子全书》卷一）

清初毛奇龄依据南宋朱震为高宗讲《周易》时所进太极图（见于朱震《易卦图》上卷），认为后人所见周敦颐“图”和“说”皆为朱熹修改和加工而成：周氏原图即上图，第一圈表示无极而太极，注有“阴静”二字，第二圈表示阴阳交互，下面注有“阳动”二字。而不是在第一圈上标“无极而太极”，在第二圈左右两侧分别标“阳动”和“阴静”。南宋哲学史家黄震《伊川至论》也有旁证。就“说”而言，毛氏认为“无极而太极”一句，据《宋史》实录应为“自无极而为太极”。朱伯崑引证分析后认为“毛氏的考证，可为定论”，“朱熹所订《太极图说》反映了朱熹的哲学观点，他以太极为理，故不赞成无极先于太极的说法”<sup>①</sup>。

观图读说，可以看到周敦颐的易学思维贯彻其中。首先，他以阴阳动静解释太极和两仪的关系，提出“太极动而生阳”，“静而生阴”，认为太极即元气自身的运动和静止分化出阴阳二气，在分化过程中动与静相互依存，阴与阳相对立而又交替。在此基础上，他认为天地万物按照无极→太极→阴阳二气→五行之气→万物和人类的逻辑，大致分为四个阶段形成和展现，提出了一个完整而粗略的儒家宇宙生成论体系。太极概念早已有之，但太极如何生出两仪，《易传》没有讲，汉唐易学也没有讲。在《易传》成书一千四五百年之后，周子以太极图说对先哲“易有太极，是生两仪”思想加以展开和发展。他继承了太极概念，吸取了含有辩证因素的汉易阴阳消长说，创立了阴阳动静观。这种太极阴阳动静观对宋明易学和哲学产生了很大影响。其次，他提出“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”。先秦孔孟创立心性之学，孟子主张尽心、知性、知天。周子不满足于此，而是以其太极图说阐发新意。他将人的心性置于宇宙生成论和本体论中，生动形象地论证（但不够深入细致）心性就是太极，“虚静”为人性的基本要素，“无欲”为成圣的最高准则。目的在于以太极立人极，为儒家的道德本体论确立天道自然的哲学基础。周子把《易传》完整的圣人“四合”与“三才之道”列为《太极图说》的后半部分，表明他的新天人之学和心性思想源于《周易》，与之完全一致，并以“大哉易也，斯其至矣”的赞美作为结尾。再次，他将道家 and 道教的无极概念引入儒家解易系统，在道教易学和佛教禅宗虚无说的影响下形成太极图，图说兼备、以说释图，援道入儒入易。无极指虚无实体，取其虚静的性质，周子批判地吸取了道与释清静和无为的观念，主张“无欲故静”，“无极之真，二五之精，妙合而凝”。他以说释图、以图释《易》，与刘牧、邵雍等人一起使已沉寂六七百年的象数易学以新的面貌出现，兴

① 朱伯崑：《易学哲学史》第2卷，昆仑出版社2005年版，第100～101页。



起河洛图书之学，在宋明时期渐成一定势力，以此对抗佛道二教，传扬儒学。

## (二)《通书》的易学思维

《通书》又称《易通》，是周敦颐的易学专著。它与《太极图说》关系密切，朱熹称二者“实相表里”，“周子留下太极图，若无通书，却教人如何晓得。故太极图得通书而始明”（《朱子语类》卷九十四）。《通书》中的文句许多是对《太极图说》词语的解释和发挥，例如《太极图说》曰：“阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”《通书·动静》（下面只注篇名）云：“水阴根阳，火阳根阴。五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮。”类似的情况还有多处，都表明二者思维是相同的，不能彼此孤立地看，而应结合起来研读。

《通书》有对晋唐易学义理的吸取，也有对王弼玄学易的扬弃，其易学思维围绕儒家的道德观念而展开，将四书特别是《中庸》的哲学和伦理学问题纳入易学系统，阐发《周易》经传。

其一，乾元为诚之源，诚为圣人之本，易为性命之源。《诚上》对《乾·彖传》阐释曰：“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善也。故曰一阴一阳之谓道，继之善也，成之性也。元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉易也，性命之源乎！”“诚”是《中庸》的重要概念，这段话将乾卦《彖传》、《文言传》与《系辞传》相关内容联系起来，突出了儒家“诚”的道德观念以“乾元”为根源，阐明了“纯粹至善”是乾道赋予人的本性，也是成为圣人的立足点。这就非常鲜明地彰显了《周易》为性命之源的儒家特色。诚是一切道德行为的本原，非诚的行为不算是道德的。普通的人性修养成为圣人的最高境界是“诚”。“圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之原也。静无而动有，至正明达也。”（《诚下》）诚的内容为“静无而动有”：“静无”表示念头未起，处于无思无欲的状态；“动有”就是指感于外物而念头已兴起，行为即有自然向善。诚的境界实现，即“至正明达”，亦即“至易”，关键是克服私心私欲，如《论语》所言“一日克己复礼，天下归仁焉”。讲诚离不开中和，《易》之《彖》和《象》二传所主中位说，在《中庸》中与诚联系得到发挥。《通书》接着两部儒家经典谈中道，进一步发挥了《易传》“穷理尽性”观点：“阙彰阙微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，大小有定。”（《理性命》）周子继承孔疏《正义》和韩注《系辞传》对《说卦传》的解释，认为事物之理有显有微，只有靠人心之灵才能明

之,这就是“穷理”;人性由二气构成,只有人才能去刚柔二恶、使刚柔二善趋于中道,就是“尽性”;万物来自于太极及二气五行,各有其规定性,就是“以至于命”。

其二,将《易传》中的“几”和“神”伦理化,把“知几”和“神妙”看作至诚的修养方法。“几”和“神”是《易传》中多次出现的概念,例如,“知几其神乎”,“君子见几而作,不俟终日”,“阴阳不测之谓神”,“神者妙万物而为言者也”等等。所谓“几”,就是指事物或现象变化的苗头,尤其是吉凶之先兆。用《系辞传》的话说,即“几者动之微,吉之先见者也”(内在地也包含“凶之先见者也”)。因为占筮能预见变化的先兆,所以称其为神妙莫测。周子把几和神都与诚联系起来,他说:“诚无为,几善恶。德,爱曰仁,宜曰义,理曰礼,通曰智,守曰信。性焉安焉之谓圣,复焉执焉之谓贤,发微不可见,充周不可穷之谓神。”(《诚几德》)这里强调,善出于几,几又基于诚。圣人的境界就是诚的境界,其念头萌动出于无心无欲,却周遍于诸德之中,就是神妙无穷。他又很自然地将《系辞传》中带有道家印记的思想加以阐发:“寂然不动者,诚也。感而遂通者,神也。动而未形有无之间者,几也。诚精故明,神应故妙,几微故幽。诚神几,曰圣人。”(《圣蕴》)这种论说十分精彩,把诚、神、几完全贯通一体,归结到圣人之境,从而为他的修养方法提供形而上学的根据。还有对动静与神的阐发:“动而无静,静而无动,物也。动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。”这些都可以看出周子尚未完全摆脱道教的影响,他试图将儒道二家结合起来。

其三,《通书》以取义说,对讼、蒙、艮、损、益、家人、睽、复、无妄等卦卦义,分别作了解释和发挥。如解损、益卦说:“君子乾乾不息于诚,然必惩忿窒欲,迁善改过而后至。乾之用其善是,损益之大莫是过。圣人之旨深哉!吉凶悔吝生乎动。”又如对复、无妄卦发挥:“不善之动,妄也。妄复则无妄矣。无妄则诚矣。故无妄次复,而曰先王以茂对时,育万物,深哉!”这些解释既未凭依卦爻象和筮法之数,又未引用晋唐玄学易观点,《通书》主要从儒家立场阐发大《易》遏恶扬善、劝诫修养的道德蕴涵。总之,周敦颐的太极图说和易学思维,注重义理、阐扬人事而开一代新风,为宋明义理之学的形成和发展奠定了基础。

### 三、邵雍的数理思维

邵雍,字尧夫,谥康节。北宋五子之一。《宋史·道学传》称他“自雄其才,慷慨欲树功名。于书无所不读,始为学,即艰苦刻厉,寒不炉,暑不扇,

夜不就席者数年”。晚年居住在洛阳从事学术活动，与“二程”、司马光、吕公著等人交游甚笃。一生不求官位，乐于过隐逸的生活，颇受时人敬重。与周敦颐一样，思想渊源于陈抟，他从学于李之才，但更主要的是自己的体悟和发明。“雍探赜索隐，妙悟神契，洞彻蕴奥，汪洋浩博，多其所自得者。”（同上）主要哲学著作是《皇极经世》（共十二卷），包括《观物内篇》和《观物外篇》，以其先天数学和数理思维，阐释世界万物和社会人事的形成和演化，构建了系统的本体论。该著作历来为人重视，宋朝已有专门研究著述问世。邵子著作还有《击壤集》二十卷，为哲理诗，存有人生哲学的思想资料。

### （一）圆方之数

邵雍认为，自天地形成后就有数，天地的形体即天为圆形、地为方形，都可以用数来概括。《观物外篇》说：“圆数有一，方数有二，奇偶之义。”就是从外观看，圆方为一二，有奇偶。他提出伏羲氏创《易》是以数立象，即据河洛之数创立卦象，而河洛之数在形状上则似天地圆方。“盖圆者，《河图》之数；方者，《洛书》之文，故羲文因之而造《易》。”（同上）邵子研究圆方之数的目的，不是为了论证数学的某些命题，更不是教给人们数字计算的知识，而是在于探求易数的客观根据。按照他的思维逻辑，天圆地方是客观的、先天的，而其数及其关系也具有客观性和先天性；易数是古代圣贤依据先天之数而作，即后天之数得之于先天之数。这些符合“自然之道”。

在邵子看来，从天地形状构成说也是数。圆直径为一，则周长为三，三的倍数是六，六即天之用数。六加一为七，天之用极于七，七也为其用数；方边长为一，则周长为四，四的倍数是八，八即天地之体数。地体数为四，每一分三，则数为十二，十二是地之用数，如四方可分为十二次，四时可分为十二月。六、八、十二就是圆方之数，也就代表天地的体用。正如《观物外篇》所指出的：“天圆而地方。圆者，数之起一而积六；方者，数之起一而积八，变之则起四而积十二也。六者常以六变，八者常以八变，十二亦以八变，自然之道也。”体用和数与天地自然运行有关，邵子说：“体数何为者也？生物者也。用数何为者也？运行者也。运行者天也，生物者，地也。”阴阳与道之体用是一致的，“阳者，道之用；阴者，道之体。阳用阴，阴用阳，以阳为用则尊阴，以阴为用则尊阳也”（同上）。具体表现在圆与方的关系上，圆者以方为用，方者以圆为体。

这种圆方体用关系用数来表示，就是圆方数之间互相包含、互相转化。因为一方面方数中有圆数，就是说方数是由圆数组成的，圆数一和三相加是四，四为方数，四中有圆数一、三；另一方面圆数中有方数，就是指除了圆

数相加为方数外，圆数无需相加则有生成方数之数，如三是圆数，三由一和二相加而成，其中二可以生成四，四即方数。

## (二)天地之数

《系辞传》首次提出“天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十”，邵雍把这从一到十的自然数就叫做“天地之数”。看起来，天地之数与圆方之数都是基于天地，是天地阴阳的表现形式，但二者着眼点不同：圆方之数是关于天地外在形体，即天圆地方形体及其之间数量关系之说；而天地之数则立足于天地构成及演变规律，表现的是天地内部所包含物质的数量及其演化过程中由小到大自然数递增的规律。例如，日月星辰为天体，各一位，天为一气所生为阳为“一”，地由刚柔构成故刚柔数为“二”；天有三辰地有四行，因而天数“三”地数“四”，等等。以此推论，邵子认为，天数与地数的规定，虽然是确定的但又是相对的，在一定条件下天阳地阴互相包含。《观物外篇》说：“天覆地，地载天，天地相函，故天上有地，地上有天。”在数上表现为奇偶互函，天数中有偶数，地数中有奇数。这些说法都试图为论证《周易》阴阳卦、区分卦中阴阳爻参杂及卦数等问题寻找根据（后面要谈到）。

与天地构成相比，邵子更重视宇宙演化的意蕴。他把人们关于宇宙从小到大、由微至著演化规律的认识，看作十个自然数的递增并以此为基础加以扩展。他关注的不是自然数的来源和意义，而是自然数的运算及由运算而求得数值的意义。一方面，天地之数皆用其变。“变”就是指天地之数相参杂，如天地相衔、日月相交。在数上，“变”表现为除一、十外的八个数用其倍数相乘而递增，如二乘二为四，三乘三为九……这些数值的意义在于，一至五内的数的变数属于天地之数内的运算，如二乘二所得四为地之数。六至九的变数则超出天地之数内的运算，而与易之数发生更为直接的关系：六乘六所得三十六是乾一爻的策数，七乘七所得四十九是大衍之数五十的用数，八乘八所得六十四恰是《易》卦数，九乘九所得八十一是玄数（扬雄仿《易》作《玄》有八十一家）。另一方面，宇宙演化是天地之数的分解。天地数一是数之始，也是宇宙演化之本，即太极。地数四从宇宙演化看是天地之体数，用一变四，含义为一分为二，二分为四，四分为八。《观物内篇》认为，太极生天地，“天生于动者也，地生于静者也”，即为一分为二；天动生阴阳，地静生柔刚，“动之始则阳生焉，动之极则阴生焉”，“静之始则柔生焉，静之极则刚生焉”，即为二生四。以此看易卦，八卦三画得之于一画，也就是一画生成二画符号，二画生成三画符号。邵子的目的在于借助于易数的推算建立一套探索宇宙万物的数论，并运用于观物。

### (三)八卦和六十四卦的形成及其数

以天地之数(或称“奇偶之数”)及其变易观察《周易》的象和数,是邵雍易学思维的出发点。他认为,揲蓍之数、八卦和六十四卦之数、九六之数、乾坤卦象,皆来自于奇偶之数。八卦起源和六十四卦形成问题,《易传》中有五种说法。其后历代易学家众说纷纭,邵子取大衍之数说和参天两地而倚数说。《观物外篇》以天地之数解大衍之数:“易之大衍何数也?圣人之倚数也。天数二十有五,合之为五十。地数三十,合之为六十。故曰五位相得而各有合也。五十者蓍数也,六十者卦数也。五者蓍之小衍也,故五十为大衍也。”大衍之数为蓍数,邵子认为蓍数和卦数分别出于天地之数,“易有真数,三而已。参天者三三而九,两地者倍三而六。参天两地而倚数,非天地之正数也。倚者拟也。拟天地正数而生也”。这是对“参天两地而倚数”的解释:三,指一奇二偶,奇偶之数是易的基本数;天以一而函三乘真数三则为九,地分一奇为二乘真数三则为六。他认为,这是九六之数,乃模拟天地之正数而生,它来自于奇偶二数。九乘四得三十六,为老阳之数,即乾卦一爻之策;六乘四得二十四,为老阴之数,则坤卦一爻之策。可见乾坤卦象也来自于奇偶二数。

那么,八卦和六十四卦是怎样形成的呢?《观物外篇》指出:“太极既分,两仪立矣。阳下交于阴,阴上交于阳,四象生矣。阳交于阴,阴交于阳而生天之四象;刚交于柔,柔交于刚而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错,然后万物生焉。是故一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四。故曰分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章也。十分为百,百分为千,千分为万,犹根之有干,干之有枝,枝之有叶,愈大则愈少,愈细则愈繁,合之斯为一,衍之斯为万。”这段话自太极分两仪始至合一衍万,把八卦与六十四卦的形成置于宏观系列和大链条之中。具体而言,朱熹在《易学启蒙》中按照奇偶之数,将邵子八卦形成思想解释为:“太极之判,始生一奇一偶而为一画者二,是为两仪,其数则阳一而阴二……邵子所谓一分为二者也”;“两仪之上各生一奇一偶而为二画者四,是谓四象……所谓二分为四者”;“四象之上各生一奇一偶而为三画者八,于是三才略具而有八卦之名矣。其位则乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八”(八卦次序图即六十四卦次序图的下面四横排,故略)。八卦框架确立后,按照既定的思维原则,可以推演出六十四卦来:“八卦之上各生一奇一偶而为四画者十六,于经未见,邵子所谓八分为十六是也。又为两仪之上各加八卦,又为八卦之上各加两仪也。四画之上各生一奇一偶而为五画者三十二,邵子所谓分为三十二是也。又为四象之上各加八卦,又为

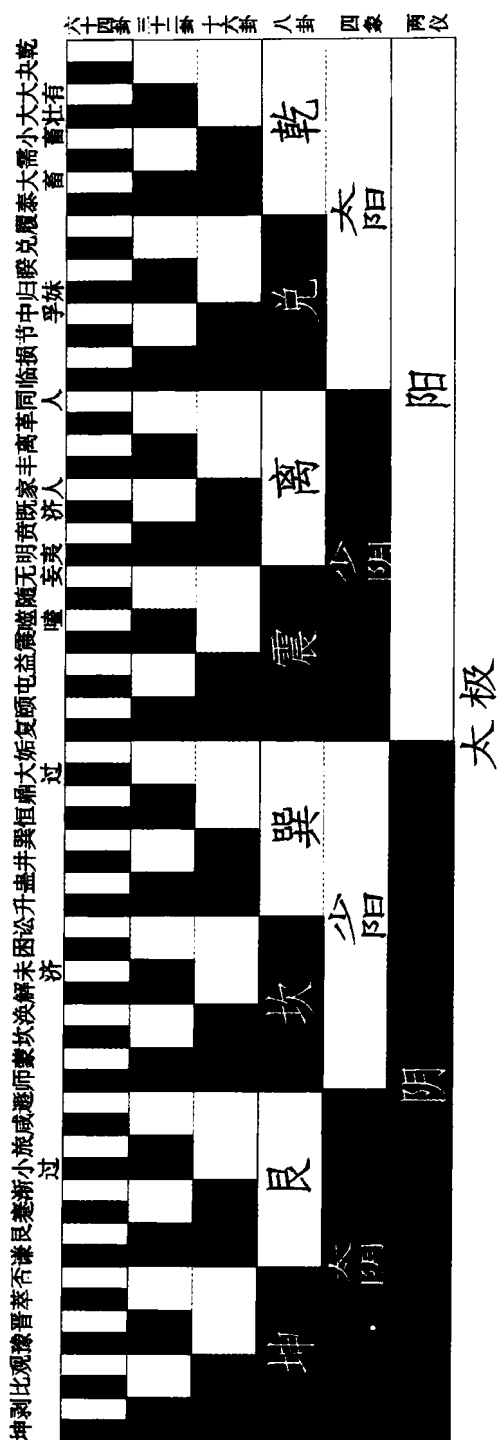
八卦之上各加四象也。五画之上各生一奇一偶而为六画者六十四，则兼三才而两之，而八卦之乘八卦亦周。于是六十四卦之各立而易道大成矣。”（朱熹《易学启蒙》）这样就得出了先天六十四卦次序图，又称为“大横图”（见下页图）。

其实，八卦和六十四卦次序图还具有宇宙观或世界观意义。依邵雍的思维逻辑和原则，天地万物都是按照八卦生成的次序演变出来的，《观物外篇》强调：“八卦生万物之类，重卦定万物之体。类者生之序也，体者象之交也。推类者必本乎生，观体者必由乎象。生者未来而逆推，象则既成而顺观。是故日月一类也，同出而异处也。推此以往，物焉逃哉！”《观物内篇》由天地动静阳阴刚柔开始，推演出天之日月星辰到暑寒昼夜，地之水火土石到雨风露雷到禽兽草木。不仅物质、植物、动物，而且人类也是天之阴阳地之柔刚变化的产物。“夫人也者……所以目善万物之色，耳善万物之声，鼻善万物之气，口善万物之味，灵于万物不亦宜乎？”（《观物内篇》）他又将体用观贯彻于对人的认识，由此突显了人在物中、圣人在人中的特殊地位：“声色气味者，万物之体用也；耳目鼻口也者，万人之用也。体无定用，惟变是用；用无定体，惟化是体。体用（变化）交而人物之道于是乎备矣。”可见，“人亦物也，圣亦人也”，但是，“人也者，物之至也；圣也者，人之至也”（同上）。

#### （四）六十四卦圆方图

邵雍所谓“先天图”在现传《皇极经世》中不见，据该书的论述和宋明以来诸家的解说，先天图可能有多种。朱熹在《周易本义》卷首将邵子所谓“伏羲先天图”归结为四种：伏羲八卦次序图、伏羲八卦方位图、伏羲六十四卦次序图、伏羲六十四卦方位图。这四图反映了先天学的基本内容，对后来的易学和哲学影响很大。张行成《周易通变序》说：“康节先生谓图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理，尽在其中矣。谓先天图也。先生之学祖于象数二图。”“象数二图”就是指次序图和方位图，最基本的图式即伏羲八卦次序图和伏羲八卦方位图。

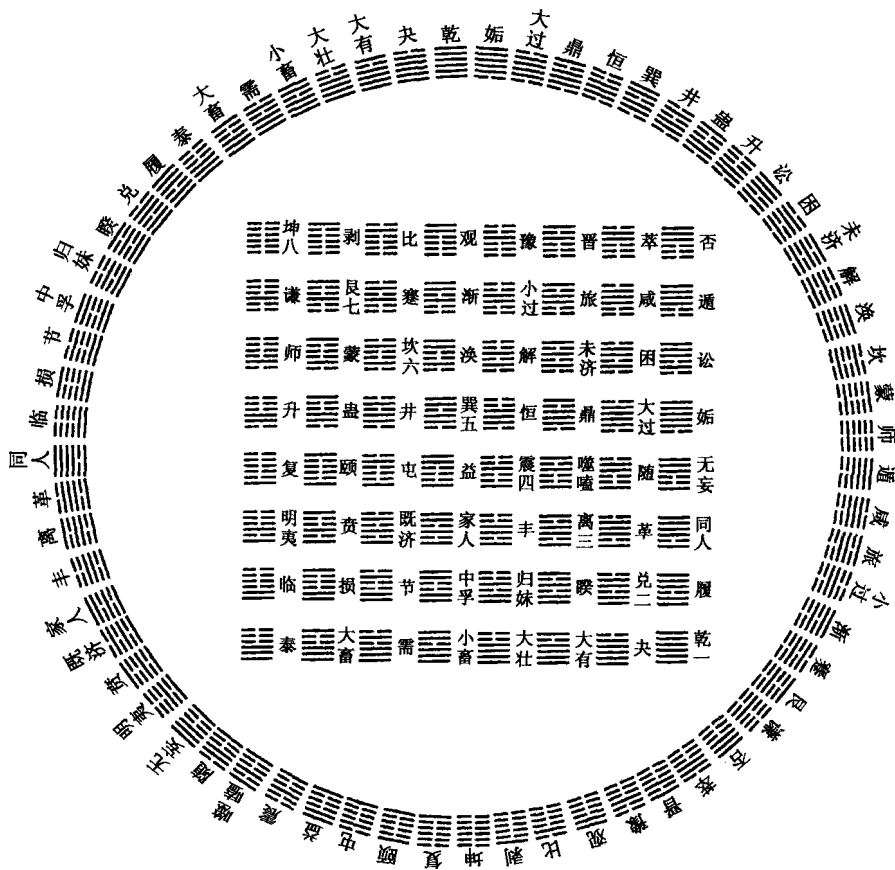
邵子对《说卦传》“天地定位，山泽通气”一章的解释：“天地定位一节，明伏羲八卦也。八卦相错者明交相错，而成六十四卦也……”就形成了伏羲八卦方位图。朱熹又称为“小圆图”，即“乾南坤北，离东坎西，震东北，兑东南，巽西南，艮西北”（《周易本义》）。所谓“八卦相错者明交相错”，就是说八卦交相配合便得六十四重卦，其八重卦的方位与八卦方位相同。《观物外篇》说：“复至乾，凡百有十二阳。姤至坤，凡百有十二阴。姤至坤，凡八十阳。复至乾，凡八十阴。乾三十六，坤十二，离兑巽二十八，坎艮震二十。夫易根于乾坤而生于姤复。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤。自兹而



## 六十四卦次序图

无穷矣。”这段话是对伏羲六十四卦方位图的描述,据此形成的图,朱熹称为“大圆图”。除圆图外,邵子还通过对《说卦传》的另一种解释提出了方图。他说:“天地定位,否泰反类。山泽通气,损咸见义。雷风相薄,恒益起意。水火相射,既济未济。四象相交,成十六事。八卦相荡,为六十四。”(《击壤集·大易吟》)

其实,六十四卦方图是上述大横图和大圆图的另一种排列形式,三者实质是一致的或相通的。如果将大横图从中折开,用圆形拼起来,就得出一个大圆图;如果将横图或圆图分为八段,自下而上叠成八层,第一层即为横图的乾至泰,第二层为从临到履,推论至第八层为自否至坤,就形成一个大方图。邵子认为,圆图像天,方图像地,天圆而地方,天地本相涵。这样,将方图置于大圆图中,就形成一个外圆内方的圆方合一图(见下图)。



六十四卦圆方图(见于朱熹《周易本义》)



朱熹对此图作解说：“圆图像天，一顺一逆，流行中有对待，如震八卦对巽八卦之类。方图像地，有逆无顺，定位中有对待，四角相对，如乾八卦对坤八之类。此方圆图之辨也。”（《宋元学案·百源学案》）这就告诉我们，大圆图的着眼点在阴阳流行，就时间过程而言；方图则把重点放在阴阳定位上，就空间方位而言。邵子的圆方合一图可以看作宇宙的时空结构模式，它把时间过程和空间方位都归于阴阳配合，以此表示自然万物和人类生活都处于该时空模式中。

### （五）皇极经世数

邵雍认为，宇宙的演化历史是有规律的，按照这个规律而描绘的图式是皇极经世图。“所谓‘皇极经世’，即按三皇所立的至高法则，观察和推测人类历史的变化以御世。因为此法则为伏羲氏所立，故又称其易学著作作为《皇极经世》。”<sup>①</sup>

为了实现象数学从“弥纶天道，出入造化，进退古今，表里人物”（《观物内篇》）的目的，邵子按照“天道有消长，地道有险夷，人道有兴废，物道有盛衰”（《击壤集·四道吟》），进一步推演出他的历史观。他为自然界和人类历史的盛衰循环编制了一套详细的年谱和规律，在他看来，自然和人的历史都可以“元会运世”来计算时间。按照一年十二月、一月三十日、一日十二辰、一辰三十分的数字来规定时间及变化：三十年为一世，十二世为一运，三十运为一会，十二会为一元（计十二万九千六百年）。《观物外篇》云：“易之生数，十二万九千六百，总为四千三百二十世，此消长之大数也。”人类历史处于“元会运世”的大循环中，《观物内篇》说：“日经天之元，月经天之会，星经天之运，辰经天之世……”这种元会运世理论，用六十四卦圆方图来概括，表现为六十四卦与元会运世岁月日时在不同层次上的匹配：六十四卦按乾兑离震巽坎艮坤，依次配元会运世岁月日辰。邵子根据阴阳消长的法则推论，得到天地有终始的结论，认为整个宇宙是众多的世界不断生灭连续的过程。“易之数，穷天地始终。或曰：天地亦有终始乎？曰：即有消长，岂无终始？天地虽大，是亦形器，乃二物也。”（《观物外篇》）

可以按“皇帝王霸”来划分为四个阶段：“三皇”之世——“以道化民者，民亦以道归之，故尚自然”；“五帝”之世——“以德教民者，民亦以德归之，故尚让”；“三王”之世——“以功劝民者，民亦以功归之，故尚政”；“五伯”之世——“以力率民者，民亦以力归之，故尚争”（《观物内篇》）。

<sup>①</sup> 朱伯崑：《易学哲学史》第2卷，昆仑出版社2005年版，第166页。

## (六)关于后天之学

邵雍易学分为先天之学和后天之学。他认为,今本《周易》中的易学为周文王所演,“起震终艮一节,明文王八卦也”(《观物外篇》),就是说《说卦传》中“帝出乎震”一节为文王八卦说的根据,因此称今传易学为后天之学,其中的数即为后天之数。这是与伏羲所创《易》之先天之学和先天之数相对而言的。邵子所谓文王八卦方位图,见于朱熹《周易本义》,离南坎北,震东兑西,坤西南,乾西北,巽东南,艮东北,即“起震终艮”。

《观物外篇》说:“至哉!文王之作易也,其得天地之用乎?故乾坤交为泰,坎离交而为既济也。乾生于子,坤生于午,坎终于寅,离终于申,以应天之时也。置乾于西北,退坤于西南,长子用事,而长女代母,坎离得位,兑艮为偶,以应地之方也。王者之法,其尽于是矣。”这段话实际上是对伏羲八卦方位和文王八卦方位两说作出的解读。所谓“乾坤交为泰”是就伏羲八卦中泰卦坤上乾下,一南一北,象征万物始通。“坎离交而为既济”则就文王八卦中既济卦离上坎下,一南一北,表示万物形成。接下来几句再以伏羲卦配上十二支而言,再往后“置乾于西北”等几句又是就文王卦方位所作的说明。本段结尾与开头呼应,都是对文王图式而言。

《观物外篇》还明确说:“乾坤纵而六子横,易之本也。震兑横而六卦纵,易之用也”,“先天之学心也,后天之学迹也”。伏羲先天图乾南坤北离东坎西,文王后天图离南坎北震东兑西。前者为体为根本,出于心;后者为体之应用,乃心之形迹。邵子认为伏羲八卦为天道,文王八卦为地道,地道是从天道发展而来的,因而文王后天之学是对伏羲氏事业的继承和发展。

## (七)数理思维的主要路径

邵雍以天地之数 and 先天图式为核心,运用数学、历法等知识,经过层层深入地推演和论证,建构了一个极为缜密而庞大的数学易学理论体系,并以此为工具探究和驾驭宇宙天地之演化、阴阳万物之消长、历史人事之变化。朱熹赞曰:“自《易》以来,只有康节说得一物事,如此齐整。”(《朱子语类》卷一〇〇)“如此整齐”就是指体系的逻辑性强、论证严密、思路清晰。

邵子思维的逻辑和路径,同代人程颢认为“尧夫之数,只是加一倍法”(《外书》十二),强调从奇偶二数出发,逐次按倍数递增。朱熹认为,“康节以四起数,叠叠推下去”,“其数以阴阳刚柔四者为准”(《语类》卷六十七),四分法的实质是二分法,“此只是一分为二,节节如此,以至无穷,皆是一生两尔”(同上)。加一倍法和一分为二法,其思维逻辑是一致的。实际上这里有两个方面:

其一,数以倍数递增或逐次分解的程式。从一(即太极)开始,逐次加一倍或逐次分为二,形成2、4、8、16、32、64…… $2^n$ 的n次方无穷等比数列。这种思想在数学发达的古代中国早就有人提出来了,如先秦时的《庄子·天下》说:“一尺之棰,日取其半,万世不竭。”其后汉有《周髀算经》、《九章算术》,晋有《九章算术注》,南北朝有《五经算术》,隋唐时于国子监设“算学”等。邵雍的先天数学当属古代数学思维的继承,但他在运用中又有创新和发展,表现在:一是把数学思维运用于易学探究,将阴阳观念纳入其中,创立了以数学思维解《易》的新流派。他认为两仪、四象、八卦及六十四卦各层次中,都是阴阳相间而对待,如大横图中黑白相间而对立。这种思维方法与近代数学中的二进位制有相似之处,奇偶二数相当于0和1,从两仪始加一倍法类似于逢二进位,难怪德国近代著名哲学家和数学家莱布尼茨看到邵雍六十四卦次序图后,惊叹不已,认为此大横图式与其二进位制是一致的。二是在运用数学思维解《易》的过程中,表现出极高的灵活性和多样性。除了以加一倍法或一分为二法为主,他还用了乘除法,如皇极数多使用十二乘以三十、天地生物数皆由乘而得、用除法计算大圆图中乾卦的爻数等,“乘数,生数也;除数,消数也。算法虽多,不出乎此矣”(《观物外篇》)。就是加法和减法也多种形式,如有时加一个固定的数(四或六),有时加减一个递增的数列等。这就在发展易学的同时也丰富了传统的数学思维。

其二,数和神在先为体,从数而象,由象而器。在邵雍的思想观念中,数和太极、神又密切相关,数在先并为体为本,象和器由数所生且为用为末。它们之间的基本关系可以表示为:太极→神→数→象→器。《观物外篇》明确说:“太极不动,性也。发则神,神则数,数则象,象则器,器之变,复归于神也。”“太极一也,不动;生二,二则神也。神生数,数生象,象生器。”“神”,在这里不是指形象化的上帝鬼神,而是指气的主宰,“气者,神之宅也”,“潜天潜地,不行而至”(同上),它是表示太极创化万物中所起的微妙变化作用,即阴阳不测之“神”。神阴阳不测,即太极中阳奇阴偶互涵互摄互化,也就是数,“奇偶者,数也”。这样,太极和神在宇宙中的地位和作用就落实到数上,通过数得以体现。就事物生成而言,邵子认为先有阴阳奇偶数,然后有象,再由象生成具体的、实在的各种器。从易学角度看,象与数虽然联系密切,以至于易学家往往合起来称“象数”,汉易象数以象为主,魏晋易学则扫象,但数并未被象所吞没,北宋邵子吸取汉易象数数学,认为“有象必有数”,“象也者,尽物之形也;数也者,尽物之体也”(《观物内篇》),但他充分彰显和高扬数:数在象先,由数生象,数体象用。《观物外篇》阐发道:“君子于《易》,玩象、玩数、玩辞、玩意”,“象起于形,数起于质,名起于

言，意起于用”，“有意必有言，有言必有象，有象必有数。数立则象生，象生则言彰，言彰则意显”。这里以数为核心，把象数辞意四者贯通起来，深化了言象意关系。邵子独特的数学思维，既排斥魏晋玄学易无生有思想，又区别于汉唐易学的象数思维。

## （八）基本特征及评价

先天数学在易学史上具有鲜明的特色。首先，它是一种新的天人之学。邵子曾明确说：“学不际天人，不足以谓之学。”（《观物外篇》）他本人对传统学术“究天人之际”理念有深入的体悟，认为天人之学是学问的本质，并毕生致力于“探赜索隐，妙悟神契”，“多其所自得”，终以先天之学而“成一家之言”。其治学实践对自己所确立的学术理念作出了完美的诠释。应当说邵子的数学源于易之著数，但不以研究筮法为目的；他谙熟《周易》大传，但很少注释经文，偶尔有解只释其大义，而不拘泥于字句和烦琐注经。他说：“知《易》者不必引用讲解，始为知《易》”，“人能用《易》，是为知《易》”。（同上）在运用数学和天文等自然科学知识印证易数的同时，更加关注数的理论建构和具体运用，精心构筑了八卦及六十四卦次序图与方位图，阐发了天地之数 and 圆方之数。从社会角度看，邵子强调人事之用，崇尚圣贤事业，言“道德的功力”，把古今成败的转化作为理论的指归，符合“内圣外王之道”。从天地宇宙看，视“自然而然者”为天，以“圣人能索之效法者”为人，把“天人同谋”作为处事的原則，将“三才之道”理解为“生生长类，天地成功。别生分类，圣人成能”（同上），将“以物观物”的认识方法作为一种天人之学。其次，邵子将易学分为伏羲易和文王易，将数分为先天数和后天数，学问即分为先天学和后天学，他推崇伏羲易，注重先天数和先天学，这也是其鲜明特征。他认为先天易更根本，后天易表现的是万事万物。“先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事，生乎心。”（同上）此“心”非人心而为天地生物之心，即太极，“心为太极”，“天地之心者，万物之本也”（同上）。这里明显看出道家 and 道教心性学说的影响。正是因为先天图是宇宙演变图，其中包含天地万物之理，所以邵雍大加尊崇，“探赜索隐，妙悟神契，洞彻蕴奥，汪洋浩博”，并达到了“吾终日言未离乎是”的程度。可以说，邵子以其先天之学在易学史 and 思想史上树立了一个里程碑。

然而，对邵雍易学的得失，历来有不同的意见。南宋朱熹和蔡元定、元代俞琰、明末方以智等人持肯定态度，他们多就其思想内容丰富精深 and 独特、体系逻辑清晰 and 条理贯通而言。朱熹指出：“邵氏先天之说，则有推本伏羲画卦次第生生之妙，乃是易之宗祖，尤不当率尔妄议。”（《晦庵先生朱文公集》卷三十八）观其一分为二法，则知“易之心髓，全在此处”（同上）。

评价之高、态度之认真,可以识见。朱熹弟子蔡元定概括康节之学,“尽天地之体用”、之变化、之终始,尽万物之感应,尽圣贤之事业,“自秦汉以来,一人而已耳”(《皇极经世绪言》)。俞琰则肯定其先天图是对陈抟派炼丹术的阐发。这些看法在易学和哲学史上,都颇有影响。二程、黄宗羲和宗炎兄弟、毛奇龄、胡渭等人则持否定态度,他们多就其思想不切人事、不合《易》义、有牵强附会处而进行批评。这些意见从不同侧面一定程度上揭示了先天学之弊,有益于后人全面认识邵子易学。如清儒黄宗羲指出:“康节之为书,其意总括古今之历学尽归于《易》,奈《易》之本历,本不相通。硬期相通,所以其说愈烦,其法愈巧,终成一部鹑突历法。”(《易学象数论》卷五)《二程遗书》云:“邵尧夫犹空中楼阁”(卷七),“尧夫之学,先从理上推意言象数。言天下之理须出于四者,推到理处曰,我得此大者,则万事由我,无有不定。然未必有术,要之亦难以治天下国家”(卷二)。程颐说:“某与尧夫同里巷居三十余年,世间事无所不论,惟未尝一字及数耳。”(《外书》十二)就是说他们对邵雍数学,从根本上不感兴趣。正是看到了邵雍象数学存在着种种弊端,也批评了刘牧图书学,程氏才以义理取代之而建立其易学体系。

#### 四、程颐的义理思维

程颐,字正叔,后人称为“伊川先生”。曾任汝州团练推官、京西国子监教授、崇敬殿说书等职。其兄程颢,字伯淳,又称为“明道先生”。二人少年时同学于周敦颐,以后并称为“二程”。由于长期在洛阳讲学,思想影响较大,他们同为“洛学”代表,都以“理”为最高哲学范畴,是宋明理学或道学奠基人。但治学作风和致思趋向不同,颐气象严峻,颢平易近人。颐讲“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也”,对“理”多从物之所以然这一角度立论,具有理本论倾向;颢则讲“只心便是天,尽之便知性,知性便知天”,肯定“天人无二”,实为宋明道学中“心学”之端绪。二程的著作和言论,朱熹编为《河南程氏全书》,共六十六卷。其中包括《二程遗书》、《明道文集》、《伊川文集》、《伊川易传》、《二程粹言》等。

《伊川易传》乃程颐积数十年心血、经多次修改、晚年终成之易学大作,内容范围与王弼《周易注》一样,只解说古经文和彖、象、文言三传,它作为义理学派的代表作对宋明易学和哲学产生了深刻影响。程颐还有专讲《系辞传》的讲稿《易说·系辞》,平时讲《易》的言论多保存在其后学所编《遗书》、《外书》和《粹言》中。

## (一)随时取义

关于《周易》的体例，易学史上历来有不同的理解，有的坚持取象说，有的以取义为主，还有的主张卦变说等。王弼扫象而主取义，提出了主爻说、适时说、初上不当位说，阐发了《易》之承、乘、比、应、当位等意蕴，确立了义理派解易的基本思想原则。程颐继承了王弼和孔颖达取义解易的主要方法，但在宋代所处时代背景和认识水平上作出了创新，增强了解释卦爻象和卦爻辞的灵活性，大大丰富和推进了义理学。表现之一就是提出了“随时取义”的观点：《伊川易传》（以下凡此书不注明）解否卦初六爻辞说：“《易》随时取义，变动无常。”释明夷卦六五爻辞说：“五为君位乃常也。然《易》之取义，变动随时。”他在《易序》（今传《伊川易传》内所附）中明确指出：“至哉，《易》乎！其道至大而无不包，其用至神而无不存。时固未始有一，而卦未始有定象。事固未始有穷，而爻亦未始有定位。以一时而索卦则拘于无变，非《易》也。以一事而明爻则窒而不通，非《易》也。知所谓卦爻象象之义，而不知有卦爻象象之用，亦非《易》也。”

这段话开头赞美了易道广大其用神妙，但主要内容是对《易》随时取义之旨从正反面作极精深的阐发。尽管六十四卦每卦都有其时与位，承、乘、比、应、当位等是释《易》的基本规则，但对处于具体时位的卦爻来说，这些原则未必能完全说明其义，甚至还会遇到矛盾。因而必须清醒地意识到卦时不一、卦象不定、爻无定位等种种复杂情形的存在，自觉以卦时为指导去理解处于具体情景下卦爻的变动及吉凶，把握《易》随时以取义。否则，“以一时而索卦”或“以一事而明爻”或“不知有卦爻象象之用”，都会拘泥不化、窒而不通，都与《易》的基本精神背道而驰，皆“非《易》也”。

例如，对离卦彖辞“柔离乎中正，故亨，是以畜牝牛吉也”解曰：“二五柔顺丽于中正，所以能亨。人能养其至顺，以丽中正，则吉，故曰畜牝牛吉也。或曰：‘二则中正矣，五以阴居阳，得为正乎？’曰：‘离主于所丽。五，中正之位；六，丽乎正位，乃为正也。学者知时义而不失轻重，则可以言《易》矣。’”就是说，离卦两阴分别处于二五中位，按照二阴五阳的一般规则，六五是失位，虽中不正。程颐则认为，离卦显附丽之道，处“离”之时，阴居柔位而守中，有文明之德，因而虽以阴居阳仍得正。这就不能固守阴居阳位而失正的一般原则了。《伊川易传》多处强调要“知时”，特别是在某些爻义与基本原则不符合甚至相悖之处，可以根据卦时以明其义。如对小畜卦九二爻辞“牵复，吉”的解说。全卦只有六四一阴，“复”是指九二爻处乾体有上行的趋势，因为天本在上乾性上进。二与五都是阳刚居中，为阴所畜，故相互牵连而上复。这里遇到一个问题，五处巽体，巽畜止刚健之乾，它不仅不应与

二牵手上复,而且应尽力阻止二上复,有门生读《易》至此大为不解。程颐对其作出解释认为,从乾的上下二体看是巽畜乾,但从整个卦而言六四一阴畜止五阳,所以阳爻无论处于下乾还是上巽,都被阴所畜有上复之义。这就表明人们解易当不拘一格而随时取义。

为了随时取义,程颐提出了卦变说。他本于《说卦传》认为《易》六十四卦皆由乾坤两卦变化而来,所谓“卦变”都是就单卦而言的,即乾坤为父母首先生震、巽、坎、离、艮、兑六子而成八卦,然后由八卦的相配组合而成六十四卦。如在解《贲·彖传》时明确指出:“乾坤变而为六子,八卦重而为六十四,皆由乾坤之变也。”由此他对自汉代以来诸儒的卦变说尤其是象数学的卦变提出了批评,认为上下往来、刚柔相易并不是说卦内各爻升降往来。所谓“上下往来”,一是就阴阳爻性质说,本来应是阳上阴下,当反之阴处上阳居下时就有上下往来发生,柔居尊位称之为柔进而上行,并不是指从卦的下体而上;二是指复卦中内外卦,内震外坤,一阳居初五阴处其上,“反复其道”。如其他人一样,程子也举贲卦为例,但他有自己的着眼点。贲卦上(外)艮下(内)离,当坤之上爻变为阳即成艮,成为刚上,当乾之中爻变为阴即成离,叫做“柔来”。这种变化并非指贲卦上九来自泰卦下体九二,六二来自泰卦上六,而是直接从乾坤变来,然后重卦成贲。

在爻位问题上,程颐与王弼的不同有两点:其一,对初上不论位提出异议。王弼根据《系辞传》认为,一卦中初和上两爻分别代表事之先后始终,“故位无常分,事无常所,非可以阴阳定也”(《周易略例·辨位》)。程子通过释噬嗑卦初九爻辞认为,爻位的阴和阳由奇偶决定,初爻是奇数故应为阳位,上爻是偶数故应为阴位。《象传》对多数卦的初与上不表明当位或失位,是因为这两爻以义为重,而当位与否并不重要。正如《需·彖传》释上六云,“虽不当位,未大失也”。其二,提出了“中重于正”的观点。程子认为当中位和当位二者不能相兼发生矛盾之时,中位比当位更重要。例如对《损·彖传》“九二利贞,中以为志也”解释,虽然九二阳居阴位、以柔说应上易失刚德,但它由于居中位,“中重于正”,“中则正”,所以九二不失其正。又如对震卦六五爻辞解说,提出了“中为贵”,以中为美,强调“天下之理莫善于中”。程子贵中的思维明显区别于王弼,与他推崇儒家中庸思想密切相关,正如《遗书》十五所说:“中者只是不偏,偏则不是中,庸只是常,犹言中者是大中也。庸者是定理也,定理者天下不易之理也。”

程颐为了随时取义还提出了“卦才”概念。据有学者统计,“程颐在其《易传》中对三十五卦卦辞含义的阐释明确运用了‘卦才’这个概念”<sup>①</sup>。如

① 杨东:《王弼易与伊川易之比较》,载《周易研究》2004年第5期。

他解释《巽·彖传》云：“以卦才言也。阳刚居巽，而得中正，巽顺于中正之道也。阳性上，其志在以中正之道上行也。又上下之柔皆巽顺于刚，其才如是，虽内柔，可以小亨也。”这里以卦才解《易》又与中德一致起来。又如，程子对大畜卦的彖辞阐发道：“以卦之才德而言也。乾体刚健，艮体笃实。人之才刚健笃实，则所畜能大。充实而有辉光；畜之不已，则其德日新也。”这里又把卦才与卦德统称而论，把卦才与人才联系起来，强调人文意义。在很多情况下，他不加区别地频繁谈论卦德、卦义、卦才，如对益卦、大有卦彖辞解等。综合起来看，卦才的主要含义大致指易卦所具有的功能，包括上下二体和诸爻体现出来的功能。卦才概念的提出丰富了随时取义的思想。

## （二）变易从道

程颐对义理学的丰富和发展表现之二，就是在随时以取义的基础上，进而提出“随时变易以从道”。在《易传序》中，他以简明的语言对《周易》的本质特性和原理作出了概括，集中表达了自己的易学观：“易，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽变之故，尽事物之情而示开物成物之道也。圣人之忧患后世可谓至矣。”在易学史上，以变易解易的人为数众多，但角度不同。如孔疏《周易正义》突出变易思维，汉代从象数之变解易，魏晋从玄学入手谈变易等。程颐则吸取了孔疏的某些方面，他不仅旗帜鲜明地以义理解易，而且主动地、自觉地将变易之道建立在随时取义基础上，他将变易之道置于第一位以之统率象、数、时、位的变化。这里所谓“随时变易以从道”，就是强调卦爻象的变化因时不同，其义理也因时而异，但都不违背“道”。他注重的是《周易》所悉备的“性命之理”，包括自然事物和人类社会变动的道理，认为圣贤教导人们变易之道，目的在于弄清吉凶由来，引导人们按照某种原则而行动。

程颐认为，六十四卦和三百八十四爻，每一卦都表征着某种道，每一爻也符示着某种道，而卦爻象的变化皆遵循其变易之道。他非常尊崇《序卦传》，《伊川易传》在解说每卦爻辞前，一般都引《序卦传》说明该卦的卦义。如屯卦表示万物始生之道，蒙卦代表物生发蒙之道，咸卦表示阴阳感应之道，恒卦代表天地恒久之道，等等。“卦之序皆有义理。有相反者，有相生者，爻变则义变化也。”（《遗书》十八）因为卦序中含有相生或相反的种种义理，所以他重视《序卦传》。程子认为，“道”既不是象数学讲的枯燥的符号图书、阴阳灾变，也不是虚无玄妙、无为而自然的东西，而是宇宙万物和社会人事中都存在的各种规则和道理，质言之，就是阴阳变易的法则。他在《易说·系辞》中概括为“道者一阴一阳也”。在《易序》中，他明确指出：“易



者阴阳之道也，卦者阴阳之物也，爻者阴阳之动也。”这种概括十分贴近《易》经传的原意，也是对“一阴一阳之谓道”思想的深入阐发。卦爻象和事物的变易在不同时段和场所呈现各自不同的道，如比之道、泰之道、损之道、井之道，等等，但它们都是阴阳之道的不同形式和表现。

由于主张乾坤卦变说，认为父母两卦变化生六子而成六十四卦，因此，程子十分注重乾卦和坤卦的义理阐发。对乾卦而言，“乾健也，健而无息之谓乾。夫天专言之，则道也，天且弗违是也。分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾”。就整体和本质说，天就是道，即天道。分开说，其形体称为天，其主宰万物为帝，生化万物的功能比作鬼神，其变化莫测则如神，其性情称为乾，乾卦卦义是健。《象传》所谓“天行健”，其深厚意蕴在于：“乾道覆育之象至大，非圣人莫能体，欲人皆可法也。故取其行健而已。至健固足以见天道也。君子以自强不息，法天行之健也。”这种阐发就把天道与人道联系起来、沟通起来，天道刚健运行不息，人间万象是天道功用的体现，人们应当效法和模仿天道，自强不息。乾卦之义具体通过各爻展现，如对《彖传》“大明终始，六位时成”发挥说：“卦之初终，乃天道终始，乘此六爻之时，乃天运也。”如九三爻居于下体上爻，表示其德已显，在人事上应当进德修业，日夕不懈。

同样精彩的是对坤卦的意蕴的阐发。《彖传》有“至哉坤元”一段，程子说：“资生之道可谓大矣，乾既称大，故坤称至。至义差缓，不若大之盛也。圣人于尊卑之辨，谨严如此。万物资乾以始，资坤以生，父母之道也。顺乘天施以成其功，坤之厚德，持载万物，合于乾之无疆也。”这就把坤德“资生”万物与“顺乘”天道，厚德载物与乾德相对照，也利于理解“大哉乾元”一部分。《文言传》有“坤至柔而动也刚”一段，他作解说：“坤道至柔而动则刚，坤体至静而其德则方。动刚故应乾不违，德方故生物有常。阴之道不唱而和，故居后为得而主利成万物，坤之常也。”如此严谨，道出了坤之法则，即“坤之常”，就是坤道以顺乾德而动为其德性，乾道唱在其先始万物，坤道和其后则生万物。对爻义也较细致，如六四居上体下位，“天地闭隔则万物不遂”，在人事上处于君臣道绝之时，当晦藏自守，谨慎行事。

此外，程子在乾坤卦理解基础上，以阴阳变易之道对其余诸卦爻作了说明，如解大有卦九二爻辞说：“九以阳刚居二，为六五之君所倚任。刚健则才胜，居柔则谦顺，得中则无过，其才如此，所以能任大有之任。如大车之材，强壮能胜载重物也，可以任重行远，故有所往而无咎也。”完全作了义理学发挥。

### (三)即事见天理

程颐所谓“道”、“天道”、“变易之道”，并不是如老庄、王弼等所讲的含义，而是提出“理”和“天理”，以理释道，以理解易，着眼于“即事见天理”。他在《易传》中释屯卦上六象辞时说：“夫卦者事也，爻者事之时也。分三而又两之，足以包括众理，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”三爻一卦（八经卦），六爻由三三组合显天地人三才，易卦表征事物，囊括众理，诸爻符示时位。在他看来，阴阳之道也是更深刻的理，“一阴一阳之谓道，此理故深，说则无可说”（《遗书》十五），老庄玄学和道教所谓“有生于无”是妄说；他在解《系辞传》时提出“动静无端，阴阳无始”，“往来屈伸明感应之理”。在进一步讨论卦爻象和辞与其义理关系时提出“体用一源，显微无间”（《易传序》）。《易说·系辞》从理谈言与意关系，“言所以述理。以言者尚其辞，谓于言求理者，则存意于辞也”。对“与天地相似故不违”一节解说：“知周乎万物而道济天下，故不过，义之所包，知也。其义理尽万物之理，其道足以济天下故无过差。……顺乎理，乐天也；安其分，知命也；顺理安分，故无所忧。”强调易周尽万物之理，人顺理安分即乐天知命。

于是，在程子眼中《周易》的主旨是穷理尽性，普遍之理发展到天理。“易是个甚，易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事见天理便是易也。”（《遗书》二上）“即事见天理”命题非同寻常，是他对《易》的内在精神的高度提炼：其一，天理即天道，《周易》是对宇宙内在本质的洞悉，它又存在于万物万象中，以诸卦爻象和辞来表示与表达，“天理云者，百理具备，元无少欠”（同上）。其二，天理与人密切相关，人与万事万物打交道，“即事”方能“见天理”，“即事”也就是“事天”，事天就是穷理尽性、顺理知命，就能够充分领悟大易的内在精神。程子对剥卦彖辞说：“君子存心消息盈虚之理而能顺之，乃合乎天行……君子随时敦尚，所以事天也。”释萃卦彖辞说：“随时之宜，顺理而行，故彖云顺天命也。”其三，天理关乎人的命运和生活，合乎理则吉，不合乎理则凶。他解损卦卦辞时说“损而顺理则大善而吉”，不合正理非有孚，“非有孚，则无吉而有咎”。释损六五爻辞说“古人曰谋从众，则合天心”，“天心”即天理。程颐以理和天理为中心，广泛阐释卦爻辞的义理，建立起儒家以理学思维解易系统，阐发了性命之学。

程子《易传》论乾卦彖辞说，天下万物“各以其类，各正性命”，“天所赋为命，物所受为性”。然而，他认为“生之谓性”不同于人之性命，“天命之谓性，此言性之理也”（《遗书》二十四）。对于性、命、理之间的关系，他在《遗书》二十一中指出：“理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命矣。天命犹天道也，以其用而言之，则谓之命，命者造化之谓也。”这

就在对《说卦传》进一步阐释中创建自己的理论,发展和深化了先秦儒家性命之学,对宋明理学、尤其对张载和朱熹等产生了直接而深刻的影响。

## 五、张载的气论易学思维

张载,字子厚,因家住陕西凤翔县横渠镇世称“横渠先生”,因在关中讲学他所创学派被称为“关学”。张载是“北宋五子”之一,与邵雍、二程为同时代人,都是当时著名的易学家和哲学家。他们常就易学和哲学问题展开讨论,其思想存在某些共同点。大致说来,他们都以发扬周孔之道和批判佛老学为己任。张载和程颐都属于易学义理派,皆以易学为基础建构哲学理论体系。在对《周易》的理解上,都吸取了王弼注和孔疏的见解,解说卦爻辞有许多一致之处,如都取卦变说、肯定《序卦传》、讲天理等,他们反对汉易象数学,指责深受道教影响的图书学、周敦颐 and 邵雍的易学。但二者治学立论、思维模式、学术理路与旨趣有鲜明差异:程以天理为易学最高范畴,主张“有理则有象”、“有理则有气”,以理为中心建立解易体系,成为理力派的代表;张则以气为哲学最高范畴,主张“有气方有象”,“气之生即是道,是易”,推崇《系辞传》,以气为核心建立其易学和哲学理论,即气化论。还有,二程尤其大程以尽性为穷理,张则坚持“先穷理以至于尽性”。程指责张讲“清虚一大”,不能与道家划清界限。张载的主要著作是《横渠易说》和《正蒙》。

### (一) 气之生即是道是易

张载的易学思维,主要路径是承继了孔疏以阴阳二气解易的传统,但又摒弃了孔疏所含玄学形式,通过对《系辞传》的阐发建构其气论易学。他在《正蒙·乾称》中说:“凡可状,皆有也。凡有,皆象也。凡象,皆气也。气之性本虚而神,则神与性乃气所固有,此鬼神所以体物而不可遗也。”这就明确地把宇宙有形万物归为象,然后归象为气,一切物象都是气的表现,气本身无固定形态,它变化神妙莫测,没有场所,但却是一切事物的实体。从易学角度看,其思维逻辑即认为没有阴阳二气,就没有卦爻象,进而也就没有卦爻辞的义理和意蕴。他在《易说·系辞上》中进一步论气的变化:“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气则无无。”“太虚”即广大虚空,“太虚即气”,揭明气有聚散而无生灭,万物生灭乃气聚散的不同表现。由此基本观点,张子以其气论既表示了与程颐“有理而后有象”相区别,又与王弼“得意在忘象”不同,并批评道佛两家的“浅妄”之见。

张载认为,气不仅是万物万象的本原,其变易即气化的过程也是天地

万物运动和变化过程,其变易的法则也就是万物变化遵循的规律。他指出:“凡不形以上者,皆谓之道。惟是有无相接与形不形处,知之为难,须知气从此首。盖为气能一有无,无则自然生,气之生即是道是易。”(同上)他对《系辞传》关于道与器的阐发还有:“一阴一阳不可以形器拘,故谓之道。……无形迹者即道也,如大德敦化是也;有形迹者即器也,见于事实即礼义是也。”(同上)从这两处可见,道是无形的,器是有形的,无形之道不为有形之器所拘使。气的变化恰是从有形与无形交接处开始,它既是无形体,又可以转化为有形物。气虽无形却自然而生,并生生不已,气生生不息的变易过程和法则就是道,就是易。一方面,以道为气化的过程,“由气化有道之名”(《正蒙·太和》),既区别于韩康伯以虚无实体为道,也不同于程颐以阴阳之理为道;另一方面,把道的内容视为一阴一阳相互推移,也就是阴阳二气变易的规则和原理。正如《正蒙·乾称》明言:“语其推行故曰道,语其不测故曰神,语其生生故曰易,其实一物,指事而异名尔。”

按照这种理解,易即天道。张子把乾坤二卦并列作为六十四卦爻位变易的基础,“乾坤既列,则其间六十四卦爻位错综以为变易。……乾坤,天地也;易,造化也。……不见易,则何以知天道?不知天道,则何以语性?”(《易说·系辞》)如果以肯定的语气来表达,就是只有识易才能知天道,只有知天道才能谈性命。

## (二)一物两体的辩证思维

张载认为乾坤两卦在易卦形成中的地位和作用,与天地在宇宙万物万象中的地位 and 作用是一致的,提出太极是“一物两体”：“一物两体,其太极之谓欬!阴阳天道,象之成也。刚柔地道,法之效也。仁义人道,性之立也。三才两之,莫不有乾坤之道也。”(《易说·说卦》)一为太极本身,是宇宙最高的原理,一中有二,二为体质,兼有对立的两面,在三才中分别表现为阴阳、柔刚、仁义,也都包含乾坤之道。

作为一物两体的太极不是随便别的什么东西,而是化生万物、充盈天地之间的气。“一物两体者,气也。一故神(两在故不测),两故化(推行于一),此天之所以参也。两不立则一不可见,一不可见则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”(同上)此段揭明,太极即气,它同时兼有虚实、动静、聚散、清浊等两方面因素或特性,即一阴一阳。气之“一物”的运动变化神妙莫测,即“一故神”。但此一并非单一,而是一中有两,故张子自注曰“两在故不测”;阴阳“两体”由于对立面并存,才有气化即相互推移的过程,就是“两故化”。但此推移并非毫无联系,而是相依存结为一体,故张子自注曰“推行于一”。“两体”因相互区别和对立而

相互依存,反之,“两不立则一不可见”;进而“两体”又因相互依存而相互推移,否则“一不可见则两之用息”。这段话因其富含辩证法精华而成为哲学名言,它明确告诉人们:对立统一法则是宇宙万物运动变化的内在本质。张载的气论易学思维恰恰抓住了这个本质。在这里,“一”和“两”并不是数学概念,而是完全的哲学概括和表达,“一”指统一性、整体性,“两”指对立性、差异性。也可以说“一”为体,“两”为用。“一”与“两”既相互区别与对立,又相互依存与联结,并且相互贯通、相互推移、相互转化。既有一分为两,又有合两而为一。也就是一体涵两用,两用显一体,两用立则见一体,一体不见则两用息。

不仅如此,张子还认为两方面的对立和斗争不是最终目的,统一与和谐才是两者相互依存的主要内容和归宿,他强调“天地絪縕”气化过程的最佳境地为“太和”。《正蒙·太和》说:“气本之虚湛一无形,感而生则聚而有象。有象斯有对,对必反其为;有反斯有仇,仇必和而解。”“湛一”,就是清静纯一尚未相感的状态。“仇”,就是对立与斗争。这里描述了气从虚而无形到感而生象、从象而有对到对而有反相仇、终至仇而和解的矛盾展开和运动过程。“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。……语道者知此,谓之知道。学易者知此,谓之见易。”(同上)阴阳二气相互推移、运动变化的性质和形式复杂多样,但变化趋向的理想状态为“太和”,太和即道,“知道”即“见易”。他认为气和事物所以运动变化,重要的原因是由于内部矛盾的感应关系,《正蒙·参两》指出:“凡圜转之物,动必有机。既谓之机,则动非自外也。”这样,张载创立的气论易学和哲学,以阴阳二气对立与统一的辩证思维,从内因论回答了气为什么能够运动变化的问题,对玄学派太极虚无说和二程理一为太极说进行了责难与抨击,实现了对周敦颐以太极为混沌未分之气和动而生阳说的改造与扬弃,在易学哲学史上作出了重要贡献。<sup>①</sup>

### (三)穷神知化,德盛自致

张载所谓“一故神,两故化”,除彰显了精彩的辩证思维外,还提出了“神”与“化”的问题,即天与人、认识和道德修养问题。《正蒙·神化》说:“神化者,天之良能,非人能,故大而为天德,然后能穷神知化。”他把“神化”看作是《周易》关于阴阳变易之道的高度概括,就气化与事物运动而言,“神”指性能和泉源方面,“化”则指过程和形式方面。他认为,神化是气先天固有的性能和过程,非一般后天之人所具有;穷神与知化就是对气化和

<sup>①</sup> 参见郑万耕《试论宋明易学的太极动静观》,载《周易研究》2002年第5期。

事物变易法则的认识、把握、运用，只有心胸博大、达至天德的圣人，才能做到穷神知化。

为了达到穷神知化，张载根据《系辞传》所谓“精义入神以致用”，“神而明之，存乎其人”，在《易说》中提出“入神”和“存神”两种途径。穷神是与神合一，穷神必须首先入神即进入神的境地，入神必须精义即精研融会事物之理。“精义入神以致用，谓贯穿天下义理，有以待之，故可致用。穷神是穷尽其神也，入神是仅能入于神也，言入如自外而入，义故有深浅。”（《易说·系辞》）因为万物皆有理，理在物在外，所以精研义理就是“自外而入”，用心将耳目所获“见闻之知”和理性固有的“德性之知”结合起来，把握了事物变易的法则，就有“豫”能预见未来，早作准备，处于有利位置，“精义入神，豫而已。……豫则是无不备，备则用利，用利则身安”（《易说·系辞》）。精义入神、用利身安是大人和君子的境界，修养功夫在于《大学》所谓“思勉力行”，但由君子再提升达到圣人，修养功夫却是不思而得、不勉而行，即“圣人德盛自致，非思勉可得”（同上）。

不运用思勉和思虑就是“存神”。存神的说法源自《孟子》：“夫君子所过者化，所存者神”（《尽心上》），“大而化之谓之圣，圣而不可知之之谓神”（《尽心下》）。张载将《孟子》和《中庸》的有关思想与自己的气化论糅合起来，认为人是阴阳气化的产物，应当认识、把握和利用事物变易的法则，以求在社会生活中逢凶化吉、用利身安。《正蒙·神化》指出：“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，智义利用，则神化之事备矣。……中庸曰至诚为能化，孟子曰大而化之，皆以德合阴阳，与天地同流而无不通也。”变与化是有区别的，“变言其著，化言其渐”（《易说·系辞》）。与天地同流就是“德之盛也”，是穷理知化的最高境界。张子进一步阐发了存神与顺化，合逻辑地推出儒家的人生道德理想：“神不可致思，存焉可也。化不可助长，顺焉可也。存虚明，久至德，顺变化，达时中，仁之至，义之尽也。”（同上）圣人的事业就是在认识气化的基础上，进而把握、顺应、运用气化的规律，达到穷理尽性知天，即实现天人合一、“内外之合”（《正蒙·大心》）。正如《易说·说卦》所言：“天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣。知天知人与穷理尽性以至于命同意。”这样，张载就把认识论上的问题最终归之于人生道德修养，试图向世人表明穷神知化思想也是一种人生观，它是建立在其宇宙论和认识论基础上的。

## 六、朱熹的易学思维

朱熹，字元晦，号晦庵，出于“以儒家名”之家，学于李侗，师承程门洛

学。因出生和讲学于福建,故其创立的学派被称为“闽学”。其四十多年的学术生涯,《诗》、《书》、《易》、《礼》无不研习,为宋代理学之大成,堪称一代大师。在哲学上,朱子以程颐理学为主干,对北宋以来的各家哲学思想进行批判的总结,吸取了图书学派的学说,重新解释了周敦颐的太极图说,吸取了张载气论哲学,发展了程颐的阴阳无始说,提出“理本气末”、“理一分殊”、“格物穷理”,创立了庞大的客观唯心主义理学体系,将汉唐和北宋以来的宇宙生成论体系转化为本体论体系,把儒家哲学发展和推进到一个新阶段。在易学上,朱熹主张经传相分,提出易学发展阶段论;受欧阳修、邵雍等人启示,提出《易》本卜筮之书,对河洛和先天之学予以确认和深入体悟;继承了程颐有理则有象、假象以显义观点,提出易只是个空底物事,稽实待虚,存体应用,发展了其阴阳说、动静观和体用说;还吸取了张载、朱震等人易学的合理内容。他从经文本义出发,主张以象数求义理,集理、占、象、数为一体,建构了以义理为主兼容象数的易学思维系统。朱子之学被称作“致广大,尽精微,综罗百代”(全祖望《宋元学案·晦翁学案》),对易学和哲学思维发展产生了广泛而深远的影响,成为以后几个世纪官方哲学的代表。朱熹一生著作颇丰,达七八十余种,后人汇编的版本甚多。朱子生前数易其稿,把《礼记》中的《大学》、《中庸》两篇和《论语》、《孟子》编在一起,并选取了前人的注释,加上自己的注解集成对后世影响极大的《四书集注》;哲学论文和有关书信收入其子朱在所编《晦庵先生朱文公集》一百卷;按其弟子记录的言论由学生黄士毅整理、黎靖德补充,分类编定的《朱子语类》一百四十卷。其中重要的易学和哲学著作是《易学启蒙》(与蔡氏合编)、《周易本义》、《太极图说解》、《四书集注》等,以及《朱子语类》中相关部分。

### (一)《易》本卜筮之书

朱熹易学的基本思路和方法论原则,就是通过对以前的解《易》者、特别是义理学派之弊作出批评,反复阐明“《易》本卜筮之书”,强调治易首先应当寻求圣人作《易》的本意并依此来解释古经,然后在这个基础上再揭示大传推说义理。《朱子语类》(以下简称《语类》)卷六十六指出:“《易》本为卜筮而作。古人淳质,初无文义,故画卦爻以‘开物成物’。……此《易》之大意如此。”《晦庵先生朱文公集》(以下简称《文集》)卷六十说:“此书本为卜筮而作,其言皆依象数,经断吉凶。今其法已不传,诸儒之言象数者,例皆穿凿;言义理者,又太汗漫,故其书为难读,此《本义》、《启蒙》所以作也。”《朱文公别集》卷三又说:“近世言《易》者,直奔卜筮而虚谈义理,致文义牵强无归宿,此弊久矣。要须先以卜筮占决之意求经文本意,而复以《传》释

之，则其名词之意与其所自来之故，皆可渐次而见矣。”

这几段话言简意赅，其主要意思有如下几点：其一，从源头上看，《易》卦画在先文字后附，远古圣贤作《易》的本意是卜筮，卦爻辞依象数而来，古经（二者结合）的用途在预测吉凶。其二，在流传过程中，由于卜筮古法失传，后人均不能领会与把握《易》的本意，象数派穿凿附会，义理派则漫无边际，尤其朱熹之前解《易》者干脆放弃卜筮而虚谈义理，弊端暴露无遗。这些都造成《周易》之书解读的困难，于是遂有朱子易学问世。其三，从解读和研究的基本思路与方法看，朱子易学认为应从卜筮占断求古经本意入手，再以此为基础深究《易传》阐发义理，渐次揭示其社会人事意义。朱子提出这个方法论原则，他看得十分重要，多次明白无误地告诫研读《易》的人们：“今人须以卜筮之书看之，方得；不然，不可看《易》。”（《语类》卷六十六）

这里自然出现两个相关的问题，即如何看待《周易》经与传的关系？《周易》成书及易学发展过程是怎样的？二者在本书前面内容已作说明，兹不赘述。作为易学史上重要而复杂的课题，自秦汉以来几乎历代易学家都作过探讨，发表了大量的意见，可谓众说纷纭，莫衷一是。许多人正是由此出发并围绕之，著书立说，创立思想体系，终成学术大家，前述各章已给出梗概。朱熹“继往圣将微之绪，启前贤未发之机”（黄幹《行状》），明确主张治《易》应当经传相分，提出易学发展经历了以卜筮为教和以义理为教两大阶段。

关于经传相分，朱子在《周易本义》正文篇首作了说明：《经》“分上下两篇。《经》则伏羲之画，文王、周公之辞也。并孔子所作之《传》十篇。凡十二篇。中间颇为诸儒所乱。近世晁氏始正其失，而未能尽合古文。吕氏又更定著为《经》二卷，《传》十卷，乃复孔氏之旧云”。在他看来，自孔子作《传》至汉费直，《周易》上下经与十翼均是分开的。自费氏开始，则把《彖》、《象》、《文言》等传文杂入卦中，王弼则把经传合而为一，导致以后经传混杂，造成了以传解经的流行，唐代孔疏遂使古《易》不复存在，这都极大地妨碍了对经文本义的探求。宋代晁公武开始纠正诸儒所乱，但不能完全符合古文《易》书。吕祖谦把经传分别排列，即《经》定为上下共两卷，《传》十卷附于经后，合为十二卷，这才符合孔子作《传》时经传分列的本来面目。朱熹受到晁氏的启发，采纳吕氏古《周易》本，著《周易本义》，将经传分别排列。

从《周易》历史发展的内在逻辑看，经和传分别讲卜筮和义理，因此应当将经传分别开来。朱子强调：“学《易》者须将《易》各自看，伏羲《易》，自作伏羲《易》看，是时未有一辞也；文王《易》，自作文王《易》；周公《易》，自作



周公《易》；孔子《易》，自作孔子《易》看。必欲牵合作一意看，不得。”（《语类》卷六十六）与经传分别的思路相联系，他提出了易学发展阶段论，按照经传相分的格局，主张将易学分为以卜筮为教和以义理为教两大阶段：“盖《易》本卜筮之书。故先王设官掌于太卜，而不列于学校。学校所设，诗书礼乐而已。至孔子乃于其中推出所以设卦观象系辞之旨，而因以识夫吉凶进退存亡之道。”（《文集》卷六十二）。两阶段前者以古经的产生和发展为主，后者以孔子赞易、以义理阐释古经为主。<sup>①</sup>

具体说来，朱熹认为《周易》经历了三古四圣的发展阶段而成书，在《汉书·艺文志》“人更三圣，世历三古”基础上，由“三圣”变成了“四圣”，把爻辞的创作权划归于周公。在他看来，《易经》形成的早期，伏羲首创八卦画，文王演为六十四卦并作卦辞，圣人“皆依卜筮以为教”，开示吉凶，教导人们趋利避害。其后，人类文明随着历史发展而不断进步，人的观念意识由天命鬼神主宰逐步到重视人为，即周公时代“天命靡常”、“惟命不于常”而“惟人”（《尚书·康诰》），再到孔子重人事远鬼神、“不语怪、力、乱、神”，人的理性自觉逐渐显露。易学从以卜筮为教到以义理为教的发展正是这一过程的反映与体现。

## （二）关于河洛与先天之学

朱熹在易学发展和经传相分的考察中，特别推崇伏羲易，重视河洛学与先天之学。他明确表示同意邵雍先天易与后天易的划分：“据邵氏说，先天者，伏羲所画之易也。后天者，文王所演之易也。”（《文集》卷三十八）并且，他对先天易和先天之学加上自己的“理”，予以赞赏：“伏羲画八卦，只此数卦，说尽天下万物之理……学者于言上会得者浅，于象上会得者深。”（《语类》卷六十六）朱子以邵子加一倍法描述了伏羲画卦的过程。他具体解说了邵氏所传伏羲先天图的数理，认为先天图阴阳卦数体现了加倍法，先天图与纳甲相应、与自然之序和经世之数皆相合。他高度评价邵子象数学，指出：“自《易》以来，只有康节说得一个物事，如此齐整”（《语类》卷一〇〇），“圣人说数说得疏，到康节，说得密了”（卷六十七），“邵氏先天之说，则有推本伏羲画卦次第生生之妙，乃是易之宗祖，尤不当率而妄议”（《文集》卷三十八）。

具体而言，朱熹关于河洛与先天之学的主要思想是：第一，他把河洛学纳入先天之学中，予以详细阐述。他认为伏羲经过仰观俯察，发现充盈天地之间的是一阴一阳之理，有理则有象，有象数便生。于是画一奇以象阳，

<sup>①</sup> 参见蔡方鹿《朱熹对宋代易学的发展》，载《周易研究》2001年第4期。

画一偶以象阴，奇偶阴阳成两仪；四象者，河图之一合六，二合七，三合八，四合九。洛书之一含九，二含八，三含七，四含六。“八卦者，河图四正四耦之位，洛书者四实四虚之数也。”（《文集》卷三十七）可见，河图洛书中阴阳奇偶数是天地阴阳之理的集中体现，河洛中含有画卦之数。这就丰富了邵子象数学，也比较合理地解决了《易传》中存在的图书与画卦的疑点。第二，用卦画叠加法训解邵氏先天易学。邵子提出加一倍法，试图用宇宙衍化数来说明画卦，但具体怎样从数画出卦并没有说明。朱子立足于阴阳奇偶，观其数和卦符合通处，将邵的一至六十四转换成易之符号，揭示了先天图创作的奥妙，回答了久而未决的易学起源问题，《文集》卷三十八曾有评价。<sup>①</sup> 第三，以理学本体论将先天学加以改造，使之富有哲理化。邵子言象数十分“齐整”与严密，甚至达到奇妙境地，但于“理”则有疏漏和欠缺，“犹空中楼阁”，读之难免产生枯燥乏味之感。朱熹试图以其理学本体论加以改造，他提出理在天地阴阳万物之先之中，有理才有象有气有数。“气便是数，有是理，便有是气；有是气，便有是数，物物皆然”，“数亦是天地间自然底物事”。（《语类》卷六十五）太极为一，阴阳为二，一二为数，故阴阳是画卦的基础。这种改造在哲学上未必正确，但由此确立了其在当时的学术地位，将先天之学变成了理学的组成部分。

### （三）理是本、理为主，太极综万物之理

朱熹以理学为特色的包括易学在内的哲学体系，从理论来源上说，它吸取并改造和发展了周敦颐的太极说、邵雍的象数学、程颐的义理学、张载的气一元论以及佛教的法界说、理事说等；从内容上看，它涉及面广，在一些主要问题上如理与气、道与器、一与多、动与静、格物与致知、天理与人欲等，都作了比较系统而深入的探讨，共同之处在于强调理是本、理为主，在此只选取几方面分析以观其思维特点。

第一，提出理气相依，但强调理本气末。理气关系也就是理与万物的关系，朱子主张理气相依、理气不分，“天下未有无理之气，亦未有无气之理”（《语类》卷六十五）。若从源头上究先后，则理先气后，“此本无先后之可言，然必欲推其所以来，则须说先有是理”（同上）。从本末地位看，则理本气末，“有是理，便有是气，但理是本”（同上）。本末与形而上下和道气问题是一致的，理无形气有形，“理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也”（《文集》卷五十八）。气之变化生万物，“数”也是气的一种形式，“盖所谓数者，只是气之分限节度处，得阳必奇，得阴必

① 参见林忠军《象数易学发展史》第2卷，齐鲁书社1998年版，第340页。

偶，凡物皆然”(《语类》卷六十五)。

第二，认为万物皆有理，提出理一分殊。佛教禅宗主张“一法便含一切法”，华严宗讲“四法界”和理事说，这些对朱子理学的影响集中体现在一理与万理关系上。他说：“万物皆有理，理皆同出一源，但所居之位不同，则其理之用不一，如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈。物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。”(《语类》卷十八)邵雍所谓一分为二、二分为四、四分为八、八分为十六、十六分为三十二、三十二分为六十四，等等，数越分越大，越分越多，在朱子看来其中也有一和多的关系。一理和众理，内含一般和个别的辩证法。

理一分殊，也可以说是万物统一于太极。朱熹说理时一般指“分殊”之理，当他说太极时一般指最根本的、全体的理，“总天地万物之理，便是太极”(《语类》卷九十四)。他把太极看作世界万物的根源，《太极图说解》有言：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”用“枢纽”和“根柢”这样的概念来指称，足以表明太极地位和作用的重要。

第三，万事万物都是太极的体现，太极体现在人就叫“性”。“性者，人之所得于天之理也”，“在天曰命，在人曰性，在物为理”(《孟子·尽心上》注)。性命须要心去认识和领悟，“心者，人之神明，所以据众理而应万物者也”(同上)。人心包括善与恶两种可能，朱子认为人欲一定是恶的，“人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭，未有天理人欲夹杂者”(《语类》卷一三)，因此道德修养的目的就要革尽人欲，复尽天理。他把人知的方面叫做“格物致知”，把人的行称为“操存涵养”。与此相联系，把修养方法分为“居敬”和“穷理”两项功夫：前者指有事时敬在事上，无事时敬在心上；后者也包含两层意思，即追寻事物原因和探求事物的道德标准，《文集·答或人》云：“穷理者，欲知事物之所以然与所当然者而已。”他看重的是穷尽事物所当然。总之，朱熹在理本论基础上深入阐发了穷理尽性的性命之学，其极致就是达到人与理合而为一、人与太极合而为一，此即圣人之境。如《太极图说解》言：“圣人，太极之全体，一动一静，无适而非中正仁义之极，盖不假修为而自然也。”

#### (四)推其本则太极生阴阳

关于太极、阴阳、理的关系，朱子多处对“易有太极”作阐发，如《周易本义》说：“易者，阴阳之变。太极者，其理也。”又如，《语类》卷七五云：“‘《易》有太极’，便有个阴阳出来，阴阳便是两仪。”还有一段话，把三者关系讲得比较清楚：“‘《易》有太极，是生两仪’，则先从实理处说，若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。

虽然，自见在事物而观之，则阴阳函太极，推其本则太极生阴阳。”（同上）“实理”指太极之理，太极之理即含两仪之理，从这里说太极与阴阳同时“俱生”，太极“在阴阳里”；但从画卦的程序说，总是有太极之理，方有阴阳卦画，即“推其本则太极生阴阳”。这就从根本上把八卦和六十四卦的形成看作太极之理自身展开的过程。

太极还有动静问题。朱熹既欣赏张载的“一物两体”说，但又不赞成他的气论，指责“气”为形而下的东西。气为形而下的世界，它的存在和变化背后有其形而上的根源，这就是“理”。朱子追求形而上之理，并以理本论对周敦颐“太极动而生阳，静而生阴”观点作出阐发：“太极，理也；动静，气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。太极犹人动静犹马，马所以载人，人所以乘马。马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。”（《语类》卷九十四）他强调理气相依，以人骑马喻太极与动静的关系，十分贴切，生动形象。“妙”，谓微妙，就是说太极中本有动静之理，乃阳动阴静的本原。由于太极中有动静之理，所以阴阳二气总是相互推移，流行不已。理有动静，所以气才有动静。他又说：“阳动阴静，非太极动静，只是理有动静。理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似。”（同上）这又声明，有动静之理，不是说理自身能动能静。

为什么说太极中的动静之理不能运动或静止呢？朱熹在《文集·答杨子直》中作了解释：“谓太极含动静则可（以本体而言也），谓太极有动静则可（以流行而言也）。若谓太极便是动静，则是形而上下者不分，而易有太极之言亦赘矣。”括号内文字为朱子自注，“太极含动静”就是强调从本体上说太极含有动静之理，即太极中的动静之理属于形而上的世界；“太极有动静”则是强调从流行角度说，有此动静之理气便能运动或静止，即阴阳动静之事属于形而下的世界。他作出这种划分，意在说明形而上的世界无所谓运动和静止问题。然而一个绝对静止、自身不能运动变化的本体，何以能使其现象世界流转而不已？这一现象界与本质界的矛盾问题，朱熹并未作出回答。宋明道学集大成者王夫之，反对程朱学派以理为太极的观点，发展了张载的气论哲学，提出太极恒动说，以本体与功能相统一解决了这个重大理论问题。<sup>①</sup>

### （五）稽实待虚，存体应用

朱熹所作《易九赞》是论经传的纲领性文献，曾收入《易学启蒙》附录，又见于《文集·杂著》，其中的《警学》篇指出：“理定既实，事来尚虚。用应

<sup>①</sup> 详见郑万耕《试论宋明易学的太极动静观》，载《周易研究》2002年第5期。

始有，体该本无。稽实待虚，存体应用。执古御今，由静制动。洁净精微，是之谓易。体之在我，动由常吉。”这一段话均由四字句组成，排列整齐，用词讲究，是他对《语类》卷六十六中提出的“易只是空底物事”所含哲理性的解释和阐发。在他看来，《周易》卦爻辞所言具体的事，是借此事说未来之事，显示那一类事件的义理，因为卦爻辞所言的事件不是专指某人某事说的，所以“若易只则是个空底物事。未有是事，预先说是理”。这种情形不同于其他经书。《诗》、《书》、《春秋》等典籍中所说某人某事，都是实有其事，一件事便是一件事，有其事方有其文，言说其理。

这段话所言实与虚、体与用问题是建立在前述理本论基础上的。朱子自己曾对头一句解释说：“盖事之方来，尚虚而未有；若论其理，则先自定，固已实矣。”（《语类》卷六十七）所谓“理定既实，事来尚虚”，就是说所占事物之理早已存在，即为“实”；而与理相应之事尚未到来，即为“虚”。理有体用两方面：体包括万事，却无形迹可见，因此为无；用可以应万物，因此为有。所谓“稽实待虚，存体应用”，他解释说：“稽考实理，以待事物之来；存此理之体，以应无穷之用。”（同上）紧接上文，继续以体与用两方面解说理与事的关系，就是说既然理实事虚，那么必然合逻辑地推出要稽考实理以待事来；既然体无用有，那么必然合逻辑地推出要存此理之体以应用。其后两句又以动静解释理事关系。为了帮助研《易》者弄清理与事关系的实质，朱子举了屯卦六三爻辞的例子，认为此爻之理在于：“即鹿而无虞，人必陷入林中。若不舍而往，是取吝之道。”（同上）“虞”，指掌山泽之官。猎人追逐山鹿没有虞人引导，必陷入茫茫林海中迷失方向。如果执意追捕不舍则必招致悔恨，这就是“取吝之道”。他认为此爻之理（遇事不能贪求）可以灵活运用应对万事，“这个道理，若后人做事，如求官爵者求之不已，便是取吝之道。求财利者，求之不已，亦是取吝之道”（同上）。从体用、有无关系看，爻辞之理（取吝之道）为体，即鹿入林为事；此理无形迹，其用可见。考察此爻之理，以待方来之事（如求官求财），就是“稽实待虚，存体应用”。

朱子还以乾卦初九爻辞“潜龙勿用”为例说明。他认为所包含的理是“只当潜晦”，即当此时不要有所作为。如在卜筮中占得此爻就应慎重，“若是庶人得之，自当不用；人君得之，当退避”（同上）。玩味此爻辞（易经中的古文字），处理当今之事，即“执古御今”。潜晦之理是静的，而人事却是动的，探究此爻辞之理以应付未来之变，即“以动制静”。这样来解读《周易》，不把卦爻辞粘在某一具体事件上，而能够保持其虚静之理，就是他所谓“洁净精微，是之谓易”。“洁净精微”是对《礼记·经解》文句的借用。体会和把握此易之精髓在人，君子“动则观其变而玩其占”，机智地处理事情就会经常吉利。可见，“《易》说一个物，非真是一个物。如说龙，非真龙”（同

上)。“《易》本是卜筮之书。卦辞爻辞无所不包,看人如何用。程先生只得一理。”(《语类》卷六十八)“《易》多是假借虚设,故用无穷,人人皆用得也。”(同上)“所以三百八十四爻而天下万事无不可概,无不周遍,此易之用所以无穷也。”(同上)

“稽实待虚,存体应用”,朱熹此说的理论思维在于,从类概念出发探讨卦爻象和卦爻辞的意义。他认为,天下事物都属于不同的类,由于所含的理不同使得事物类别即有差异;同类的事物有同处也有异处,理是对相同之处的概括。他阐发《系辞传》“方以类聚,物以群分”说:“言天下事物各有类分,故存乎《易》者,吉有吉类,凶有凶类。”(《语类》卷七十四)一卦一爻代表一类事物,其事不必同,其吉凶之理则同,因此依据其辞可以推论该类事物的变化趋势。按照朱子的思路走下去,可以把三百八十四条爻辞看作数百条公式,可以代入一切有关事物;对卦爻象和卦爻辞的理解,越空疏越好,越抽象则越精微,其运用的灵活性空间也越大。重视类概念,以此解说《周易》中的阴阳吉凶之理,这是他与程颐的共同之处。通过前面分析表明,朱子把《易》看作“只是空底物事”,“假借虚设”,是对程子“假象以显义”说的推进;他提出“稽实待虚,存体应用”,是对程子“因象以明理”说的新发展。将卦爻象和卦爻辞加以抽象化和公式化,是义理派易学思维的显著特色。

“稽实待虚,存体应用”的方法,也是一条重要的诠释学原则。现代西方著名哲学家海德格尔研究的中心即存在问题,他将存在区分为“在”与“在者”(“此在”):“在者”就是一切确定的存在物,包括所有物质的和精神的,其最突出的特征是现成的、确定的;而“在”则是使在者得以可能的条件和基础,即在“是确定在者作为在者的那种东西”<sup>①</sup>,他认为在总是在者之在,“在的意义必须以自身的方式展示出来,这不同于在者被发现的方式”(同上,第26页)。他认为哲学家们所作的种种解释往往都混淆了二者,把在者当作了在本身。因此他强调“世界本质上是随着此在的在而展开的”(同上,第274页),“此在的本质在于它的存在”(同上,第67页),解释的目的是通过在者把握在本身的意义,“理解在本身是此在的一个明确的特性”(同上,第32页)。这就从根本上把解释学奠立在形而上的哲学意义上。从海德格尔的思想看问题,朱熹的理类似于在,事和物类似于在者,即事见理相当于通过在者把握在。朱子所谓稽实待虚,存体应用,其深刻意蕴在于把对理的理解置于形而上的基础上,着重于易道“与天地准”的恢弘而高远的解读,而不拘泥于一事一物、某事某物。这与海氏解释学根本原则是

① [德]海德格尔:《存在与时间》,三联书店1987年版,第25页。

一致的,可以说二者有异曲同工之妙。这对于构建易学解释学显然具有方法论意义。

## (六) 总体特征简析

朱熹易学思维总特点可以概括为:其一,以卜筮和象数求易理。他认为,《易》本卜筮之书,先贤以占卜断吉凶给后人以训诫,创作《彖》、《象》、《文言》等《易传》,就是因吉凶训诫之意而推说和言明其义理(见《文集》卷三三)。就是说《易》虽为卜筮之书,但不仅仅是卜筮,它与纯粹的占术末流不同,在断吉凶和出训诫之中蕴涵推说义理,因而“《易》以占筮作,许多理便在这里”(《语类》卷六十七)。他认为,伏羲作《易》不仅依据《河图》、《洛书》,而且因天地阴阳之理所表现出来的象和数而画卦,在象数之中便有理存在。“圣人作《易》之初,盖是仰观俯察,见得盈乎天地之间,无非一阴一阳之理;有是理,则有是象;有是象,则其数便自在这里。”(同上)朱子明确主张不能脱离卜筮和象数而求易理,必须从卜筮出发寻求义理,从象数阐发义理,才能把握《易》之本意和真理。

其二,统一象数与义理两派。朱熹主张经传相分,但也重视经与传的联系,他客观地把《易经》看作卜筮之书,但又认为其中亦包含着义理;既看重《易传》对义理的阐发,又不离《易经》卜筮之本意。他自觉地把理建立在象、数、辞上,借鉴并发挥了蔡季通的观点:“季通云:‘看《易》者,须识理、象、数、辞,四者未尝相离。’盖有如是之理,便有如是之象;有如是之象,便有如是之数;有理与象数,便不能无辞。”(同上)这就从理为本体的哲学立场,实现“象陈数列,言尽理得”(《文集》卷八五)。他继承了程颐的义理学,由此批评了汉代象数学“上无所关于义理之本原,下无所资于人事之训戒”(《文集》卷六七),认为邵雍易学“尽归之数”(《语类》卷六七),却有义理的欠缺;同时,他又站在追求《易》本意的立场,主张在通得经文本旨的前提下推说义理,由此指责程颐对卦爻辞的解说背离了古经本意。但他不反对义理,而是十分重视义理,把程子义理学发挥得更具说服力。继唐孔疏自然结合之后,朱熹在易学史上自觉地将理、象、数、占统一起来,首次实现义理、图书、象数、卜筮的结合。

其三,坚持稽实待虚的思维原则。如果说“《易》本为卜筮之书”是朱熹易学观的前提和总体看法,那么应当说“稽实待虚,存体应用”则是他独特的易学思维的基本原则和具体展现。这一思维原则是朱子总结易学史上象数学派和义理学派长短得失的经验教训,通过对《周易》经传分析,把理、象、数、辞融为一体而得出的真知灼见。在他看来,“自秦汉以来,考象辞者泥于术数,而不得其弘通简易之法”(《文集》卷八一)。象数学讲互体、纳

甲、飞伏之类显然属穿凿附会，无济于世；而义理学则“直奔卜筮而虚谈义理”，过于汗漫牵强无际，终使义理“无归宿”。两派之弊，由来已久，致使“其书为难读”。如前所述，从理与事的实虚、体用关系角度考虑问题，可以找到处理好象数与义理二者关系的路径，朱子正是这样做的。邵子象数学因朱子表彰而倍受易学史注重，程子义理学因朱子阐发而在后世易学和哲学中愈益发扬光大。朱熹不仅为易学增添了新的内容，而且更重要的是提供了一种新的合理的思维方法。

清儒皮锡瑞指出：“朱子以程子不言数，乃取《河》、《洛》九图冠于所作《本义》之首，于是宋元明言《易》者，开卷即说先天后天。”（《经学历史·经学变》）朱熹门人黄榦对其总结道：“继往圣将微之绪，启前贤未发之机，辨诸儒之得失，辟异端之讹谬，明天理，正人心，事业之大，又孰有加于此者。”（《行状》）这种评价未必公允，显然有溢美之词，但朱子之学对后世的影响广泛而深远是不争的事实。朱子之学被尊奉为官学统治中国思想文化界七八百年，自元朝始其解释经学的著作成为科举考试的依据。

当然，朱熹易学思维也存在深刻的内在矛盾，这也就是中西方哲学史上普遍存在的一般和个别的矛盾。他“只看到概念的相对的独立性，并将其片面夸大，使其凝固化，永恒化，从而在本体论上导出太极不动的结论”<sup>①</sup>。朱伯崑先生所言可谓击中要害。这种矛盾性在其后的易学和哲学史上逐步地部分地被揭示、批判。

总之，自汉至晋唐至宋代，易学思维在历史发展中得以典型形态地展现，特别是象数学与义理学兴起、发展，对立与统一，从一个独特方面反映了人类认识的否定之否定过程，列宁称为认识的“圆圈”。宋代以后元明清直至近代，易学思维还在延续，因不具有典型意义，故本书不作赘述。易学思维作为天人之学内在包含价值哲学和人生哲学，其丰富的历史展现为下篇“文化价值”提供了坚实的基础。

<sup>①</sup> 朱伯崑：《易学哲学史》第2卷，昆仑出版社2005年版，第562页。



## 下篇：易学思维的文化价值

《四库全书总目·易类小序》指出：《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。这充分表明了易学的文化包容性，表现了易学范围极其广泛。

在当代，《周易》和易学的文化价值得以更加广泛地展现。不仅在政治、文化、外交领域而且在经济、商业领域，不仅在日常生存和发展过程中，而且在突发天灾和战争中，都以不同方式不同形式表现和显示出来。我们讨论易学思维的价值，也应当开阔视野，以多维度思考。既要从自然科学角度展开分析，也要以人文社会科学视野加以关照；既要着眼于民族文化发展，又要放眼世界不同民族文化交流，关注《周易》在国外的传播与影响。



## 第六章 易学与自然科学

自然科学是人类认识和改造宇宙、自然界经验和智慧的总结,易学由其独特性决定,它与数学、天文气象、医学、建筑等诸多学科都有比较密切的关系。

### 一、易学与数学

易学与数学有着特殊的关系。由阳爻和阴爻两个符号排列组合的《易》卦系统与以阴阳概念为“纽结”组成的范畴体系,构成了一种特殊的理论结构。经过历代易学家的阐发,这个理论结构的范畴体系、符号系统以及它们之间的同构关系逐渐完善并模式化。概括地说,易学与数学的关系是双向的:一方面是数学研究中援《易》为说,另一方面是易学吸取数学知识以解《易》。

#### (一)援《易》为说

分析中国古代数学史上重要的数学著作可以看出,《周易》往往被古代数学家们视作数学发展最早的源头,而且在一些重要的数学著作中,数学家们运用《周易》中的有关概念表述数学问题,对《周易》中的数学问题及其相关问题进行深入的研究,取得了重要的数学成就。

中国古代数学自汉代《九章算术》形成体系,发展至宋元时期达到高峰,期间出现了不少重要的数学著作。汉唐时期有“算经十书”,除《九章算术》之外,还有《周髀算经》、《海岛算经》、《五曹算经》、《孙子算经》、《夏侯阳算经》、《张丘建算经》、《五经算术》、《缀术》、《缉古算经》以及《数术记遗》;宋元时期有数学四大家,包括秦九韶撰《数书九章》,李冶撰《测圆海镜》,杨辉撰《详解九章算法》、《杨辉算法》,朱世杰撰《四元玉鉴》等。宋元之后,明代有著名数学家程大位撰《算法统宗》,等等。虽然《周易》算不上是一部专门的数学著作,但是,它作为古代重要典籍,尤其是作为儒家经典,流传于世,对于中国古代数学具有重要的影响。研究自汉代《九章算术》至宋元时

期以及明代的数学发展可以看出,那些流传久远的重要的数学著作中大都留存着《周易》影响的痕迹。

《周易》对于数学的影响至少包括两个方面:其一,《周易》对古代数学家的知识结构的影响。古代数学家大都学习或研究过《周易》,甚至精通《周易》,因此,《周易》是古代数学家的知识结构中重要的组成部分。这样,他们在研究数学时或多或少会受到《周易》的影响,而且这种影响是多层次、多方面的。其二,易学对古代数学家研究方式的影响。《易传》在诠释《易经》时认为,《易》道广大,无所不包,“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”,“广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉”,而且是后来所有知识的总源头。与此相类似,古代数学家在研究数学时,首先要讨论“源”的问题,并且总是把《周易》看作是数学的源头,同时还试图从《周易》中引申出数学问题进行研究。古代数学家的这一研究方式显然是受到《易传》的影响。

汉末刘歆《三统历》以易数附会历律,我国在春秋时代已经发现了岁星超辰问题,但是没有提出超辰计算法。刘歆分析了《左传》等史书中关于岁星位置的记载,提出了岁星每144年超辰一次,数值虽然并不准确,但这是历史上第一个用科学的态度探索岁星超辰规律的十分宝贵的尝试。

南北朝时期的数学家刘徽在《九章算术注》中指出《九章算术》与《周易》有着密切的关系,并且认为他的《九章算术注》运用了《周易》的原理,把河图洛书看作数学的渊源,在《九章算术注序》中说,昔者包牺氏始画八卦,以通神明之德,以类万物之情,作九九之术,以合六爻之变……按周公礼制而有九数,九数之流,则《九章》是矣。刘徽认为,易学关于数的形上讨论对数学的科学研究有着复杂的影响。

南宋数学家秦九韶认为数学的产生“爰自河图洛书”,强调“数与道非二本”。这里所说的道也就是易道。他发明了一次同余式组的解法,那是数学史上一项极为重要的成果。国际上称它为“中国剩余定理”或“孙子定理”,秦九韶却认为它是《周易》的产物,“圣有大衍,微寓于易。……衍而究之,探隐知原……”宣称他的重要发明是研究《周易》中的“大衍术”而获得的,因而称它为“大衍求一术”。

当代学者对此研究也应引起注意,例如湖南教育出版社欧阳维诚发表于《周易研究》1999年第4期上的文章等。该文认为,《周易》是一部由思维决策的模式与解释模式的例题结集而成的书。中国数学的发展在《周易》思维模式的影响下也走上了模式化的道路。由于《周易》思维模式在一定时期具有某种先进性、合理性,因而曾使中国古代数学在早期取得过辉煌的成就。但在继续发展的道路上,因长期受控于《周易》模式,未能走上自身独立发展的模式化道路,终于导致中国近代数学的落后。中国古代数

学的成就和近代数学的落后出于同一个原因,即由《周易》思维模式产生和长期影响下的模式化道路。成也于斯,败也于斯。它是“李约瑟之谜”在数学科学方面的部分谜底。

## (二)运用数学解《易》

象数学本身就有很强的数学性。古代早有五进制和十进制算术,大约在1672年至1676年间,莱布尼茨研究了二进制算术,他从法国传教士白晋的信中了解到,二进制数与中国《易经》中的六十四卦图的符号是有联系的,并研究了宋代邵雍所制的六十四卦图即圆图内有按八卦配列的方图。他把图中的阴爻“--”看作0,把阳爻“—”看作1,那么六十四卦图中的六爻排列就恰好是从0到63的二进制数字。莱布尼茨发现邵雍易卦系统和他的二进制表具有一致性。莱布尼茨对中国的文化极感兴趣极为尊重。他没有来过中国,却被人们称为“中国通”。他对中国的研究,是通过两个途径:一是阅读有关中国的书籍;二是与欧洲到中国的传教士们直接交谈和通信。

清代李光地《周易折中·启蒙附论》以河洛为数学理论根源,发挥了南宋蔡氏父子的观点。李氏认为:勾三,股四,弦五;勾九,股十二,弦十五;勾二十七,股三十六,弦四十五;勾八十一,股一百零八,弦一百三十五,此洛书四隔合中方。而寓四勾股之法也者,推之至于无穷。其四角为四个三角形,每一三角形,为一勾股弦图式,皆以中五为弦。左上角为勾三、股四、弦五。依据洛书数一而三、三而九运行规律,其勾股弦之数,从左上角经右上角,运行一周,依次各加三倍。勾股之面积的总和等于弦的面积,其面积之总和为五十,即是大衍之数。就五行之位说,三为木,四为金,五为土,土生金,又生木,说明勾股弦三边之数存在内在联系。以河洛图式解释勾股弦比例关系,说明其数的一奇一偶,奇偶结合。虽是比附,但就理论思维而言符合数学发展规律。

对于易学家用以推演造化的数理哲学,许多科学家颇感兴趣。沈括在其《梦溪笔谈》卷七“象数”中谈及推往古兴衰运历之法,“西都邵雍亦知大略……终不知其何术”而“常恨不能尽得其法”。徐光启把象数学视为数理科学,他一方面与利玛窦合译《几何原本》,把西方数学介绍给国人;另一方面,他发挥易学“革故鼎新”的思想,主张“治历明时取象于革”,主持编成《崇祯历书》。其后著名的代表人物方以智,20岁就立下研《易》宏志,实践了两方面会通:既会通中国传统文化的诸领域,又企图调和中西,以易学改造西学。

江永和焦循是乾嘉学派中身兼科学家和易学家的代表人物,热衷于易

学和科学的会通。江永既精通汉学,又兼采宋代理学,涉猎广博,一生治学,有注重考据、训诂、不务空谈的特点,开创了徽派朴学的一代新风,在学术史上评介甚高。江永的朴学思想主要应用于礼学、音韵学、天算法历三个方面,既讲求义理,不出朱子之学的规矩,又不专讲义理,并举训诂、考据,是徽派朴学“无信不征”治学理念的集中体现。江永易学著作有《河洛精蕴》,其有关易学卦变、卦象、蓍法、变占之论,尤有可取之处。同科学有关的著作有《冀梅》、《律吕新论》、《春秋地理实考》。

焦循的《易》学研究发悟于算学。他提出了“理本自然”、“名起于法”、“数在形先”等数理思想,这些思想在人类已有科学知识的基础上继往开来、推陈出新,摆脱陈规旧习的束缚,提出新的假设或理论,从而为我们重新评估乾嘉学术提供了新的视角。同时,我们看到焦循以数理勾通易理,以代数比例和二项式定理解《易》,并从两者的联系中进一步探索易学的意义。焦循通过“旁通”、“当位失道”、“时行”、“八卦相错”、“比例”五图,编制了一套表现为象数形式的逻辑类比推理的思想构架,并将自己的道德理想尽数纳入构架之中。这样他既确立了研究易学的方法论,又具有以“旁通”为主体的哲学意义。

在易学与数学关系中,今人对通行本《周易》卦序排列数学规律的研究值得注意。例如,学者李尚信发表于《周易研究》1999年第4期上的论文,王俊龙分别发表于《周易研究》2002年第2期、2003年第3期和2005年第5期上的论文等。他们都强调卦序排列的规律性。通过研究,王俊龙认为,今本《周易》序卦是一件完美的数学作品。序卦的分布规律体现于一系列的数列之中,但是,假如这些排列规律彼此间缺乏关联性,显得孤立、分散,便难以真正体现序卦排列的数学规律性。经过更深入的研究,可以发现这些排列规律并非彼此分散、互不相干的,而是互有关联,整合成一个完美的统一体。序卦排列数学规律其鲜明的特点有四:其一是连续性,其二是周期性,其三是对称性,其四是关联性。连续性、周期性体现其简易性,对称性、关联性体现其统一性,简易性、统一性体现其完美性。

## 二、易学与天文气象、历法

在中国文化史上,《周易》、易学与天文、历法发生了紧密的关联,源远流长。在古代历法的发展中,《周易》曾起到了积极的作用,而且这种作用在不同的时期有着不同的特征。早期主要表现为用易数解释历数,这种作用在唐朝以后逐渐消失;“卦气说”曾在一段时期内被作为历法的重要内容;而《周易》的“治历明时”思想,曾经成为重要的治历原则。

### (一) 历数与易数

与上面谈的易学和数学问题相关联,易数与历数的问题也在古代被认识到。中国古代的历法,大致从西汉刘歆修订《三统历》开始形成体系,到唐代僧一行制定《大衍历》推进到相当高的水平,再到元代郭守敬编制《授时历》达到古代历法发展的高峰。在这整个过程中,《周易》及易学的思想影响不可忽视。

刘歆的《三统历》主要内容是运用“三统”的概念解释历法。刘歆说:“三统者,天施、地化、人事之纪也。”就音律而言,黄钟律长九寸,为乾卦的初九,为天统;林钟律长六寸,为坤卦的初六,为地统;太簇律长八寸,象八卦,为人统。《三统历》是以汉初《太初历》为基础的,其日法为81,认为太极中央元气,故为黄钟,其实一龠,以其长自乘,即 $9 \times 9 = 81$ ,并且“推大衍象,得月法”,即根据《系辞传》关于古筮法记载推论而得。这里不仅有易数与历数的问题,还把乐律也贯彻在其中了。刘歆将《周易》大衍之数与天地之数加以运用,实际上是通过易数来解释历数。《三统历》被认为是“我国古代流传下来的一部完整的天文学著作”,是“世界上最早的天文年历的雏形”<sup>①</sup>。

刘歆用易学解释历数的做法为后世所沿用。东汉刘洪的《乾象历》、南北朝祖冲之的《大明历》也都是承袭了用易学解释历数的方法。唐代僧一行编制的《大衍历》中有《历议》十篇,认为《易》的天地之数很重要,天数始于一,地数始于二,合二始以位刚柔。天数终于九,地数终于十,合二终以纪闰余。天数中于五,地数中于六,合二中以通律历。……是以大衍为天地之枢,如环之无端,盖律历之大纪也。这样从天地数开始,也把大衍之数看作历法的基础和出发点。

在历法研究中,获得正确的数据主要依赖于天文观测和数学计算。虽然古代历法家大都精通《周易》,但我们无法确切地知道《周易》在他们获得历法数据过程中实际起了怎样的作用。应当指出,不可把刘歆、僧一行等人用易数解释历数简单地理解为从易数中推导出历数。实际上,他们把历数与易数联系在一起,是经过一番科学研究确定了历数的前提下,进而用易数对历数合理性的一种解释。当然,这种解释是理论性的,在科学研究中也是必要的,绝不是可有可无的。

① 陈遵妫:《中国古代天文学史》第三册,上海人民出版社1984年版,第1429~1430页。

## (二)《易经》卦爻辞对历法和天象的记载

在《易经》卦爻辞中，蕴涵着许多天文历法知识，今天看来虽然不够系统，却反映了古代人类在处理与自然环境的关系中，不断观测天象，利用所获得的天文知识制定的历法用以指导生产和生活。

例如，第18卦蛊卦卦辞：“元亨，利涉大川；先甲三日，后甲三日。”《彖传》解释后面说：“终则有始，天行也。”就是说占到蛊卦象征祭祀或拯弊治乱至为亨通，利于涉越大河巨流，应当预先思虑甲日前三天的事态，然后推求甲日后三天的治理措施。因为“甲”为十天干（甲乙丙丁戊己庚辛壬癸）之首，所以用甲日表示事物终始转化，这是大自然运行的规律。这里就有记录日序的古老历法。据甲骨刻辞可知，古人在商代已分别用天干和地支法纪日，除了十天干，还有十二地支，即子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。后来发展为以天干和地支组成的干支对如甲子、乙丑、丙寅等纪日。干支对共组成60个，故一个干支周为60日，一年为六个干支周，每一个干支周又分为六旬，每旬十日。再后来又发展为用干支纪年，每一个干支表示一年，60年即为一个循环周期，即始于新一个“甲子”。

复卦的卦辞“亨，出入无疾，朋来无咎；反复其道，七日来复。利有攸往”，也与历法密切相关。就是说复卦象征回复、亨通。阳气内生外长均无疾患，刚健友朋前来不会有什么麻烦。返转回复沿着一定的规律，过不了七天必将转至回复之时，利于有所前往。《彖传》亦言“反复其道，七日来复”为“天行也”，并说“复，其见天地之心乎？”也是强调“七日来复”是人们对大自然周期性运行规律的认识，复卦之道，大概体现着大地生育万物的用心吧。

《易经》关于天象的表述也不少。例如离卦九三爻辞：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”这是用一种特殊的天象说理。“离”代表太阳，“日昃”为太阳过了中天而向西偏移。太阳将落，垂垂附丽在西天，此时要是不鼓起缶器、怡然作歌而乐，即乐天知命，必将导致老暮穷衰的嗟叹，有凶险。

而另外的卦爻辞则有吉兆。归妹卦六五爻辞：“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良；月几望，吉。”帝乙嫁出女儿，正室的衣饰却不如侧室的衣饰美好。品德适到好处，譬如月亮接近圆满而不过盈，吉祥。“望”是满月的月相，即每月的15日，“几望”就是接近圆满。第55卦为丰卦，丰之义为大，卦辞大意为有德君王占得丰卦可以举行祭祀，不必忧虑，而宜于像太阳位居中天一样保持充盈的光辉。此卦六二、九三、九四都提到“日中”，且都为吉或无咎。六二“丰其蔀，日中见斗，往得疑疾；有孚发若，吉”，丰大掩盖



光明的障蔽,犹如太阳正当中天却出现斗星,往前必有被猜疑的担忧。如果能自我发挥诚信之德则可获得吉祥。九三所谓“日中见沫”,即是太阳中天时出现的微昧之明。这些都是将天象与人事相连,加以议论,说明卦爻辞作者对人类关于天象观察作出的记载和初步总结。

### (三)《易传》对天象的解释和阐发

《易传》各篇章对于天体物象的记载和阐发也是十分丰富的,大致说来包括:

关于天文和地理。天文学是一门观测的学问,没有观测就难以形成知识系统。例如,《象传》对讼卦的解释,就是我们的祖先建立在对天上星体观察而看到从东往西运转,对河流因地势观察而看到自西向东流,以此为基础得出“天与水违行,讼”的观点。《彖传》对晋卦的阐发,就是作者总结人类对自然的观察,看到日出地上,在天空冉冉上升、前进,于是说“晋,进也。明出地上”。《系辞传》则对远古祖先仰观俯察作了高度概括:“仰以观于天文,俯以察于地理。是故知幽明之故……”“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地……于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”还举了不少例子,如,“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》”,“上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨,盖取诸《大壮》”,等等。

关于天圆地方。天在上地在下结构,在古代是属于盖天说构思的形态。《系辞传》认为,天和地定好位置,《易》就在期间体现,《易》道就在天地间发挥作用。所以强调《易》“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月”。宫室的圆顶是对天体苍穹的模拟,天的圆形是不言而喻的。《文言传》解释坤卦说:“坤,至柔而动也刚,至静而德方。”从坤为地,推出地道为方。后来的《吕氏春秋·圜道》作出了解释:“何以说天道之圆也?精气一上一下,圆周复杂(匝),无所稽留,故曰天道圆。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。”

关于天动地静。天地的特性,不仅有高下、贵贱之分,而且还有刚柔、动静之别。就是说,天体常动而地体常静,因而显示了时间和季节的变化。就每一天而言,“日往则月来,月往则日来,日月相推,而明生焉”;就一年而言,“寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推,而岁成焉”。按照《系辞传》的看法,天体的运动结果是天动地静的宇宙结构状态的自然体现。此外,《易传》还表述了“五岁再闰”、八卦方位等。

#### (四) 历法与卦气说

西汉时期,许多易学家在《易传》的启发下,将《周易》与四时、二十四节气、七十二物候联系起来,进一步发展了《易》的解释功能。其中比较普遍的就是卦气说与历法的关系。例如,孟喜提出“卦气说”,将《易》六十四卦与二十四节气、七十二物候相配合,其中“四正卦说”使《易》象数与历法初步结合,“十二消息卦说”进一步将易学导向科学化、推动历法走上规范化,“六日七分说”则使易学与天文历法的结合更显细微。此内容详见本著第三章。

孟喜开创的路径在其后的易学和天文学研究中得以承袭和发展。唐开元九年即公元721年,唐代僧一行奉诏作新历,这就是《大衍历》。如前所述,《大衍历》受《易》之《系辞传》影响甚大。除此之外,还应看到步发籀又称步发籀术,就是求卦气。基本方法就是将六十卦与七十二候对应起来,同时求五行用事。每一节气中各占三候、二卦半,每月中节气的末卦和下一节气的始卦,合成完整的一卦。三候一气,每气二卦半,二十四气合六十卦,每卦六爻,共三百六十策。总起来说,一行的卦气本质上是将孟喜的卦气编进历法中去。《大衍历》是僧一行在全面研究总结古代历法的基础上编制出来的。它把过去没有统一格式的我国历法归纳成七部分。但是,颁行不久便遭到守旧派的反对。后来分别用麟德历、从印度传入的九执历和大衍历来计算,结果是大衍历十有七八是准确的,麟德历十有三四准确,九执历十次仅有一两次准确。在事实面前,《大衍历》才得以继续使用。在明朝末年以前一直沿用。

#### (五) “治历明时”与治历原则

刘歆的《三统历》颁布实施一百多年后,东汉章帝元和二年(公元85年),刘歆弟子贾徽之子贾逵主张改进历法,并用《周易》革卦的思想阐发改进历法的必要性。西晋的杜预等人都探讨了“治历明时”与治历原则问题。

《易经》第49卦为革卦,卦象为上兑为泽下离为火。《象传》曰:“泽中有火,革,君子以治历明时。”基本意思是说,水泽中有烈火,象征“变革”。君子因此撰制历法以辨明四季的更替。《伊川易传》阐发认为,君子观变革之象,推日月星辰之迁易,以治历数,明四时之序也。

杜预著《春秋长历》,进一步提出了治历的“通理”。他把《周易》革卦诠释为治历应当“顺天以求合”,而不是“为合以验天”,并且明确把这一原则视为治历原则,要求根据天体运行变化制定历法,使历法符合天体运动,而不是为了让天象符合于历法。这无疑是正确的。其后,南北朝时期的何承

天撰《元嘉历》，对旧历作了多项改进，继承了杜预的思想。

元朝著名科学家郭守敬编制的《授时历》，堪称“我国古代最优秀的历法”，“把古代立法体系推向高峰”<sup>①</sup>。明代的邢云路对古代历法的发展也作了详细的考察。总之，西晋后不管是何承天还是邢云路，在他们的历法研究中都充分肯定了杜预所主张的“顺天以求合”，而非“为合以验天”的原则。<sup>②</sup>

### 三、易学与中医学、生命科学

在自然科学中，中医学、生命科学，包括气功、养生等，与易学关系密切，学界和民众对此一般无疑议。但具体而言关系怎样，却有不同的表达。《周易》和易学与中医学的关系有四种意见：医易同源、医源于易、医先于易、医易会通。四者中以第一种看法理由最为充分得当，第二、三种皆有根据能自圆其说，第四种意见则为大家所公认。

#### （一）医易同源与医易会通论

这种见解有历史渊源，明代著名医家张介宾明确提出，并作了相当系统的总结和论述，对后世产生了重要影响。

张介宾(1563~1640)，字会卿，号景岳。主要著作有《景岳全书》、《类经》、《类经图翼》、《类经附翼》。在《类经附翼·医易义》中，张景岳作了如下阐述：天地之道，以阴阳二气而造化万物；人生之理，以阴阳二气而长养百骸。易者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰天人一理也，一此阴阳也；医易同源者，同此变化也。这就强调了医易皆以阴阳变化理论为核心，两者在原理上相融会通。

其实，医易同源与医易会通可以找到许多方面的根据。首先，中医学和《周易》同源于华夏先民对自然、社会和人类生活的体悟与感受，以及由此产生的原始思维与认知方法。古代自然科学家往往同时也是哲学家，这在中医学上得到充分表现。例如，春秋时期医和与扁鹊等名医，都善于从总体上观察世界，从体悟与直觉出发为患者诊断、治疗疾病，他们“十分自然地把自然世界的无限多样的统一性看作不言而喻的，并且在某种特殊的

① 杜石然：《中国科学技术史稿》（下）册，科学技术出版社1982年版，第54页。

② 参见乐爱国《略论〈周易〉对中国古代历法的影响》，载《周易研究》2005年第5期。

东西中去寻找这个统一”<sup>①</sup>。正是包括周文王、医和、扁鹊在内等众多哲人的认识发展,阴阳观念、整体思维、变易思维等不断启发和帮助早期的人们获得大量医学知识,形成一定的哲学思考,经过较长时期的逐渐积累、总结、系统化,终于形成《黄帝内经》和《周易》这样的经典作品。

其二,《周易》和中医学同源于远古巫史文化。英国学者丹皮尔在其专著《科学史》中曾经说过,巫术一方面直接导致宗教,另一方面又导致了科学。这看起来似乎矛盾,其实恰恰是人类科学史上的历史辩证法。在远古巫史文化时代,“巫”是先民掌握文化的一个特殊群体,他们既是占筮者、预测者,又往往是治病的医家。许多资料表明,早期中医学与巫术有关。例如《山海经》中就有记载,其中的《海内西经》篇有:“巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相……皆操不死之药以距之。”《大荒西经》篇说:“大荒之中……有灵山……十巫从此升降,百药爰在。”从中我们可以看到中医药与巫术的联系。在长沙马王堆出土的早期医学文献《五十二病方》中,也可以看到比较明显的巫术痕迹。因此可以说,《黄帝内经》以前的早期医学是巫术医学。正如有学者所言:“巫一般被认为是医之父母”,“毋庸置疑,医学起源于巫术……最早的医生就是巫师,最早的医疗手段,就是巫术仪式”<sup>②</sup>。至于《易经》和巫术的关系就更没有疑议了,它本身就是古代巫觋占筮的记录,在先民原始占筮过程中隐含着天人相通、万物化生等观念,经过较长时期的多人积累、汇总,在殷周之际最终成书。

其三,医易会通是一个由自发到自觉的渐进过程。自《黄帝内经》开端奠定医易会通的格局以来,历经汉代的张仲景、晋朝的王叔和、隋代的杨上善、唐朝的孙思邈和王冰、金元时期的四大家等,医易会通一直相沿成习,他们分别从不同侧面对中医学理论推进作出了贡献。但是直到明代张介宾才完成了传统医学的理论总结,他将整个中医学的基础理论全面地、牢固地建立在易学的营地上,最终实现了医易会通。张氏认为,医尽人身阴阳升降消息之理,而《易》尽天地阴阳之变化,二者是个别和一般的关系。在《类经附翼·医易义》中,他明确指出,《周易》为“天地之《易》”,医则为“身心之《易》”。“天地之《易》,外易也;身心之《易》,内易也。”内易与外易自然相通相融,因此,“《易》具医之理,医得《易》之用”,本质上“医《易》相通,理无二致”。

① 恩格斯:《自然辩证法》,人民出版社1971年版,第164页。

② 邱仁宗:《医学巫源说和医学起源问题》,载《中华医史杂志》1981年第1期。

## (二) 医源于易与医先于易

这两种意见看起来相悖,如何理解呢?

医源于易,或者说医本于易,主要是基于《黄帝内经》和《周易》的比较而言。在中国古代科学史上,《周易》的思想和理论对于中医学理论体系的形成与规范化产生了重要影响,二者存在深刻的渊源,这是不争的事实。这可以从春秋战国、汉代和宋代三个比较有代表性的时期来看。作为标志着中医学理论体系确立的奠基之作,《黄帝内经》的成书年代学界有不同的看法,一般认为在战国时期已经开始产生,经过秦汉时代的增补修订逐步丰富完善,成书于公元前1世纪西汉中后期,以后在其流传过程中又得到增益因革。大家公认,《内经》是我国现存最早的一部医学著作,是中医学理论体系形成的标志,为中医学的发展奠定了坚实的理论基础,后世尊为“医家之宗”。相比之下,《周易》古经成书年代,无疑早于《内经》。即使当代马王堆汉墓出土《阴阳十一脉灸经》和《足臂十一脉灸经》等医书抄写年代也迟于《易经》。

早在春秋时期,就有人将易理运用于医学上。《左传·昭公元年》记载,晋侯有疾,求医于秦,秦景公派名医医和视之。医和曰:“疾不可为也。是谓:近女室,疾如蛊。非鬼非食,惑以丧志。良巨将死,天命不佑……天有六气,降生五味,发为五色,征为五声,淫生六疾……阴淫寒疾,阳淫热疾,风淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾……”何谓“蛊”?对曰:“淫溺惑乱之所生也。于文,皿虫为蛊。谷之飞亦为蛊。有《周易》,女惑男,风落山,谓之蛊。”

《易传》各篇章是对《易经》的解释与阐发,在战国至汉代已经成书并得到广泛传播;卦变、卦气、互体、旁通、爻辰、纳甲、八宫等象数学说在汉代勃起。这都使正在形成体系的中医学受到莫大裨益,并在《黄帝内经》中得到充分体现。《周易》的阴阳学说、取类比象方法论,为中医学探索人体奥秘提出了理论依据和结构模型,对经络系统和脏象学说的完善化起了推动作用。正是在两汉时期,易学的运气学说进入了中医学理论体系。《内经·素问》中七篇大论可能形成于东汉后期,其中关于以六十甲子为周期的气象医学,与《易纬》中的《通卦验》、《乾元序制记》等篇存在较明显的承继关系。在《内经》之后的诸医家中,因易理而妙悟医理者,不可胜数。宋代以后,以邵雍为代表的象数易学和以程颐为代表的易理易学,以及以陈抟为代表的道教易,对当时和以后的中医学产生了极大影响。尤其是宋儒把太极图推行于易学体系中,发展成为太极学说,向中国文化各方面渗透,当然包括医学在内。金元时期,刘完素、张从正、李东垣、朱震亨等人深谙《易》

“不可为典要，唯变所适”之精蕴，解放思想，不拘泥于前人的古方，因时因地创造出与他们自身医疗实践相适应的医学理论与治疗方法。对于医本于易，近代名医恽铁樵在《群经见智录》中说：《内经》之理论，即《易经》之理论；“易理不明，《内经》总不了了”。

医先于易的观点，根据当代学者王新陆的论文《〈易〉医关系论》<sup>①</sup>及其他资料，可作如下概述：第一，人类同疾病作斗争的历史与自身生存和发展史一样久远。人类的医学实践是医学智慧和易学思想等理论的源泉。例如，针灸源于砭刺，灸始于火灼。“药食同源”，中药始于原始人采集野果充饥。第二，早在夏商时期，人们就形成了比较好的卫生习惯，具备一定的医药知识。例如，殷墟甲骨卜辞记载的疾病名称有 20 余种，并按人体不同部位区分。《山海经》记载的疾病达 38 种，药名已达 126 种之多。第三，早期医学是易学发展的基础，易学思想是人类文化发展到一定阶段的产物。在“近取诸身”的指导思想下，《周易》的卦爻辞中吸取了许多与医学有关的知识，论及的生理部位有趾、拇、腓、股、臀、腹、口、颊、舌、鼻、耳、目、肤、足、身、首等。卦爻辞关涉疾病及其诊治的也不少，如无妄卦九五爻辞，“无妄之疾，勿药有喜”，《象传》释为“无妄之药，不可试也”；遁卦九三爻辞，“系遁，有疾厉”；损卦六四爻辞，“损其疾，使遄有喜，无咎”，《象传》释为“损其疾，亦可喜也”，等等。可见，这些在当时是建立在人们对人体和医学一定认识基础上的。第四，在周代易学与医学是两个独立的学术系统。医学体系的严密复杂程度比起易学体系来，有过之而无不及，表明人们对医学的推崇高于对易学的信奉。例如，在《周礼》中，医学列于“天官冢宰第一”，且分别有医师、食医、疾医、疡医等各司其职，而易学则只列“春官宗伯第三”。可见，医学也是一种文化现象，是任何一个民族文化中必备的组成部分，实际上文化规范着医学，而医学也在一定范围内模造着文化。

### （三）易学与《黄帝内经》

《黄帝内经》（简称《内经》）包括上卷素问篇和下卷灵枢篇。

《内经》以阴阳五行分类人体脏腑，对“象”的分析注重功能而轻视实体；采用易象分类原则，以阴阳五行整体划分世界。这显然与《周易》阴阳太极象数思维有关。在《素问·阴阳应象大论》中，以阴阳应象为依据，构筑藏象学说，认为天地自然及人体生理和病理，万千形象皆与阴阳之象相对应。这就是以表示事物行为功能的动态形象为本位，以形体器官和物质构成为辅从的方法。

<sup>①</sup> 王新陆：《〈易〉医关系论》，载《周易研究》1999 年第 4 期。

《周易》六十四卦每一卦六爻都是自下而上排列，是一个由低到高阴阳迭用的逐级递进的过程。受此影响，《内经》手足六经各分为三，三阳经与三阴经的次序表示人体由表及里、由浅入深的不同层次。由十一脉发展到十二脉，由不完全的阴阳命名发展到三阴三阳对称的命名，《周易》六爻模式起到了明显作用，可以说是在象数学模式的深层次作用下确立的。

人的面部、尺肤、寸口正是相对独立的全息元，它们反映着内脏及整个人体健康或疾病的信息。《内经》对面部诊、尺肤诊、寸口脉诊等均有论述，体现了“有诸内必形诸外”的整体观念，即人体内外环境信息的对立统一思想。也可以看到《周易》思维模式的影响。

《内经·素问》已经直接引用了象数概念，并对干支五行、河图生成数、洛书九宫数等也有引用。《素问》七篇大论比较集中、全面地介绍了中医学理论基础——气化学说，即运气学说，占《素问》篇幅的三分之一，并且内容丰富，详细归纳说明了气候变化与物候及诊断、治疗之间的关系。这些都是易学“天人合一”整体思维影响下做出的分析。

中医学的理论基础是阴阳调和观念——既指人体与自然界之间应该有一种协调关系，也指人躯体内各系统功能应当维持一种平衡关系。“阴阳者，天地之道也”，“治病必求于本”。“内外调和，邪气不能害”，表明人身体健康；当失调或失和，则意味着人身体有疾病，“阴阳离决，精气乃灭”。因此，中医治病的基本原则是调整已受到破坏的生理机能，使之重新恢复阴阳平衡协调状态，即“阴病治阳，阳病治阴”。阴阳调和观念显然与《周易》和谐思维方式有直接的关系。我们肯定祖国医学，就包含着对易学和谐思维方式的肯定。

#### （四）易学与养生、气功

易学的循环思想和中医学关于生命的圆形运动理论，与养生、气功等传统生命科学、人体科学关系密切。在《周易》八卦、阴阳五行学说启迪下，祖国医学形成了养生和气功理论。可以说前者是后者建立的基础，后者是对前者的运用和发展。

颐卦居 64 卦之第 27 卦，重视人体的自我颐养。

颐：贞吉。观颐，自求口实。

《彖》曰：颐贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也；自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤，以及万民；颐之时义大矣哉！

《象》曰：山下有雷，颐；君子以慎言语，节饮食。

初九，舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

六二，颠颐，拂经于丘颐，征凶。

六三，拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利。

六四，颠颐，吉；虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

六五，拂经；居贞吉，不可涉大川。

上九，由颐；厉吉，利涉大川。



颐卦

颐卦下震(雷)上艮(山)，整卦由四阴爻二阳爻构成，二阳分居初、上两端，四阴集中于二阳之中，卦形状

如口腮，像口中含物，正有咀嚼食物时上颚静止、下颚活

动之征。颐卦象征颐养，表明君子应坚守正道，言语谨慎以培养良好品德，节制饮食以养育健康身体。六爻大意是集中赞美“养人”、“养贤”、“养天下”的“颐养”盛德。六爻的喻旨，下三爻皆“自养”不得其道，有“征凶”之兆；而上三爻皆努力“养人”，故呈现吉利之兆。

《易经》关于养生的思想，仅仅体现在颐卦，而且内容主要限于食养。自从《易传》提出阴阳、道器、三才、化生等一系列范畴之后，《易》成功地改造了道家对“道”的规定，使其成为反映天地既分之后阴阳动态统一的一般性范畴。《易传》对“道”的新规定，很快为医家和内丹家所吸取，从而大大向前推进了养生学的发展。

《素问·阴阳应象大论》说“阴阳者，天地之道也”，这是《黄帝内经》中最为明确无误的表述，与道家混沌之道（即阴阳未分）的区别是十分明显的。《内经》认为人与万物都产生于阴阳二气之聚合，人体与万物有共性，“人生有形，不离阴阳”；但是也有根本区别，《灵枢·本神篇》说：“故生之来谓之精，两精相搏谓之神，随神往来谓之魂，并精而出者谓之魄。”精神魂魄，就是人之阴阳。一般来说，津液、血脉、形体，即精与魄，为人身之阴；神、气、意，即神与魄，为人身之阳。神意就是人的意志、思虑、智慧，是人区别于他物所独有的。这些人的生理特征，就是人体养生的基本内容，这些方面的认识成果也奠定了传统养生学的基础。

《素问》的“生气通天论篇”将整个人体生理、病理的复杂变化状况归结为阴阳二气之间的平衡与否、固密的合和与统一体的破裂，具有高度的概括性。但人体的阴阳平衡无时无刻不受到天地营养变化的影响，《四气调神大论》篇则具体论述了养生之要首先在于如何顺应天道阴阳的变化。

在今天看来，《内经》试图告诉人们，养生应当包括：人体“硬件”即五官四肢和五脏六腑的自我养护，人体“软件”即神、气、意的自我调养。人们要熟悉自身脏器机理和功能，了解影响健康和寿命的“生物钟”及“寿命钟”，明了得病的缘由病理与祛病的机制机理，在此基础上才能掌握自我养生保健的钥匙。这符合颐卦的自我颐养主旨。

儒家重视精神修养，孟子提出养心莫善于寡欲。封建统治者也看重修



身养性，清朝雍正帝把在故宫中处理政务的地方叫作“养心殿”。

在养生学中，通过呼吸调整、心神收敛，达到祛病健身、延年益寿的目的，一直是中国传统生命科学的重要领域。内丹家借《周易》卦爻之象，以乾坤象征人体、坎离象征阴阳二气运行，创造出许多行之有效的功法，倡导通过练功和修养，使人身阴阳与环境阴阳的升降产生交换契机，聚气采光，吐故纳新，最终达到与天地贯通之境。但是练功过程全凭个人的体悟，故传统的气功与养生难以系统总结，影响了广泛交流和传承。

气功源于我国古代的吐纳、引导、行气、接蹊，即古人修炼之术，与先天八卦、太极图等密切相关。晋代道士许逊所著《净明宗教录》，其中有“气功”的提法。“气功”之名的广泛采用，始于20世纪50年代。气功是通过自我调心（意念）、调息（呼吸）、调形（姿势）而提高身体健康水平，达到摄生祛病的修炼目的。中华气功发祥甚早，后来逐渐形成医、儒、道、释、武术等几大流派，功法达四万七千余种。虽然不同流派之间差别很大，但都尊奉《周易》为理论经典，其功理功法与易理有密切关系。<sup>①</sup>

《黄帝内经·素问·四气调神大论》载：黄帝曰：“余闻上古有真人者，提挈天地，把握阴阳，呼吸精气，独立守神，肌肉若一，故能寿蔽天地，无有终时，此其道生。”

《周易》与武术的关系，从拳术名称上一眼可以看出，如太极拳、八卦掌等。太极拳以太极图为最高法则，其中一派多数人是河南温县陈姓创立。两手及整个身体保持S形，柔中有刚，内蕴为阴阳之理。八卦掌是名目繁多的武艺中的最高级别，据说由乾隆年间河北文安县人董海川创始，也是取自太极图，总名下有八种：无极混元掌、易宗掌、穿化掌、龙行掌、蛇行掌、转掌、缠掌、云雾掌。金庸小说《射雕英雄传》，男主角郭靖向丐帮帮主洪七公学习武术“降龙十八掌”，其中好几个掌名出自《乾》卦：“潜龙勿用”、“见龙在田”、“龙跃于渊”、“飞龙在天”，最后一招是“亢龙有悔”。

自汉代末魏伯阳的《周易参同契》这部丹书经典问世以后，《周易》便系统地进入调气养生术与锻炼气功中，以其卦爻之象建构出一系列有关天体结构、四维时空、日月生死、阴阳升降、人体气血运行等丰富的《易》象模型，使难以察睹的练功过程具有鲜明生动的形象性。这些很有意义。

生命的圆形运动理论突出了人体各部分结构的内在与外在的联系，其结构式是动态的，是与其功能紧密联系的。这与西方重静态、将人体分割为各个局部的线性人体结构理论不同。既然生命的结构、生命的运动都是圆形的，那么增强生命体质、延长生命寿限的修炼方法也应该符合“圆”的

① 参见朱伯崑《周易知识通览》，齐鲁书社1993年版，第800～801页。

规律。实际上,中国的医家、易家、道家、儒家乃至佛家的养生和修身的原则与方法,正是遵循了“圆道”生命规律,“圆形养生”可以说是中国传统养生、练功理论和方法的精髓。<sup>①</sup>

## 四、易学与建筑

建筑作为人们最基本的人工生存空间和生活环境,是人类物质性文化的组成部分,也具有精神性文化的意义。作为一种综合性的立体文化,建筑不仅涉及经济、科技、材料、工艺等多方面因素,而且还具有哲学、美学、民俗学、心理学、宗教学等诸多方面丰富意蕴。在精神性文化意义上,易学的观念和理论深刻影响了中国传统建筑,即易文化哺育和浸润着中国建筑,中国建筑又体现并丰富了易文化。中国古代建筑在亚洲与印度和伊斯兰国家相比较,完全可以说一枝独秀,保存至今的古典建筑以其长久的文化生命力和鲜明的特色大放异彩,建筑成为文化,其核心与《周易》有密切的关系。

### (一)大壮、剥、大过、同人、明夷、节等卦中的建筑信息

在《周易》中涉及先民居住场所、环境等内容的有大壮卦、剥卦、大过卦等几处,今天看来,其中所蕴涵的信息可以使我们或多或少地感受到远古建筑学的萌芽和源起。

《系辞传》曰:“上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇,以待风雨,盖取诸《大壮》。”这里的“宫室”属于两名而同实,指人和物充满的空间,“宫”在秦汉后被定为尊者所居。根据《古今图书集成》有关内容,节斋蔡氏解释说:“栋,室脊檩也;“宇”,椽也。栋直承而上,故曰上栋;宇两垂而下,故曰下宇。上古时候的人在洞穴中居住而生活于野外,后世的圣人加以改造,教会百姓建筑宫室房屋,宫室上有栋梁,下有檐宇,以抵御风雪和野兽,这大概取象于大壮卦。

大壮卦位列《易经》六十四卦之第34卦,上震下乾相叠,全卦由二阴四阳组成。从卦画上看,下面四阳爻象征着栋梁,上二阴爻象征着铺在椽檐上方的茅草,如果用古老的阴爻符号(∧)来表示,卦象则恰似一座侧面看的房屋。(如图)震为雷,乾为天。乾刚震动。天鸣雷,云雷滚,声势宏大,阳气盛壮,万物生长。刚壮有



大壮

<sup>①</sup> 参见张其成《易道:中华文化主干》,中国书店出版社1999年版,第180~200页。

力故曰壮。大而且壮，故名大壮。

大壮卦的卦象及其自然喻象，生动地描述了如下的历史事实：房屋建筑直接起源于防御风吹雨淋的自然因素对人身的侵害。也就是说，避风遮雨的实际生存需要，乃是人类所建造房屋的基本功能。这也表明，人们在远古时代从简单的“穴居而野处”，到建造房屋进一步改善基本的生存和生活环境，“人猿相揖别”，从而建筑成为人类走向文明的重要标志。

既然房屋的基本功能是为人们避风遮雨，那么房屋是否结实、坚固就很重要。尤其在以茅草、树木、泥土为建筑材料的古代，在狂风暴雨的危害面前房屋时常受到严重毁损。剥卦上艮下坤，《象传》曰：“山附于地，剥；上以厚下安宅。”山岩风化，水土流失，高山颓落无奈地委附在地面上，这是剥卦所欲张扬的象征意义。高高在上的君王应当强基固本，安国家保社稷就像建造房舍一样，只有把基础打牢固了，才能风雨无忧。上九爻辞“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”。犹如硕果仅存，唯此最后一阳被阴柔所蚀，君子得志可以乘坐华丽的车子，小人得志则老百姓连安身的草庐都会被剥落殆尽。高山和硕果虽然比喻不同，剥卦都从反面举例说明巩固基础的重要性。草庐、茅舍虽然简陋，但对于老百姓安身乃至国家社稷存亡，都是丝毫不可忽视的。今天，党和国家政府重视“安居房”、“保障房”建设，其意义是不言而喻的。

大过卦是以房屋建筑的栋梁结构为取象来论述过头事物的。卦辞：“大过，栋桡；利有攸往，亨。”《说文》：桡，曲木。栋梁之桡，即向下弯曲。从卦象看，初六为本，上六为末，表示全卦可比作一架栋梁，它中间过刚，两端太弱。九三不堪重负，向下弯曲，是凶相；九四由于位置改善，使栋梁隆起，因而获吉。从建筑经验来看，将向上隆起的栋梁施加于基础柔弱的承重物，采取加固措施可以得到改善。建筑实例告诉人们，大过卦不仅记载了房屋建筑的结构，而且建筑经验透露出结构力学方面的道理。

有了房屋，还要有门窗以及庭院等配套设施，建筑物才是完整的，才能满足人的需要。同人卦初九曰“同人于门”，《说文》：门，闻也，从二户，象形。段玉裁解释为，外可闻于内，内可闻于外。丰卦上六说，“丰其屋，蔀其家，窥其户”，丰大房屋，障蔽居家，对着窗户窥视。这里，“屋”与“家”连在一起，“户”与“门”都是屋和家不可缺少的。坎卦六四曰“纳约自牖”，即通过明窗结纳信约。门窗户牖是住宅房屋用以出入、防护、采光、通风保温的结构设施，古人在建造房屋之初也就随后认识到了这些辅助设施的作用。《老子》第十一章曾经说：“凿户牖以为室，当其无，有室之用。”从独特角度突出了户牖在居室中的意义。《论语·雍也》也有所谓“自牖执其手”之说。远古时期凿户牖的一个例证，如位于北京延庆县境内的古崖居遗址，可见

到古人的作为。

设置门户具有安全保护作用,《系辞传》说:“重门击柝,以待暴客,盖取诸《豫》。”“柝”,即打更用的木梆子。古人在住宅建筑中设置了多重屋门,夜间敲梆巡逻警戒,用来防备暴徒强盗,这大概是吸取了豫卦设双门敲小木而为预备的象征吧。设置多重门、击柝巡警,这种古人的发明一直延续下来,甚至到今天仍有传承。

在漫长的封建社会,“家”因而也同时被叫作“门”,男女结为姻缘而成家,则叫“一门亲事”,如果双方家庭地位相当叫作“门当户对”,男嫁女叫作“倒插门”——颇让外国人摸不着头脑。家庭兴衰在“门”上充分体现,比如说“门庭若市”、“福临门”、“喜盈门”、“将门虎子”、“家门不幸”、“门可罗雀”、“败坏门风”等。说一个人事业有成,是“光耀门楣”、“富贵门第”,杀死全家叫“满门抄斩”——令人不寒而栗。

关于门庭、庭院、户庭等,在《易经》许多卦中能够见到记载。如,明夷卦六四说“于出门庭”,艮卦卦辞“行其庭,不见其人”,夬卦卦辞“扬于王庭”,节卦初九爻辞“不出户庭,无咎”等。值得注意,《说卦传》认为,艮,“为门阙”。上述诸卦,或直接或间接,凡以门、庭为喻者,多与艮卦相关。<sup>①</sup> 在住宅建筑中,由建筑物和围墙所包围所形成的场所,统称为“庭”或“庭院”,具体还分为门庭、庭院、户庭等。《识余纂》认为,人家居室,在门而庭,自庭而堂,自堂而室。《易经》诸卦所载,表明当时的住宅建筑在使用空间上有了分割,已经超出早期起源阶段而达到了较高的层次,反映了建筑文化的进步。随着建筑的发展,皇室的朝中之庭叫作“朝廷”。以后的中国传统民居又出现了三合院、四合院。四壁合围成院,中国文化在某种意义上可以叫作“院落文化”——“家文化”的别称。高墙环堵,朱门红墙,深宅大院——这是传统中的大户人家。院墙的高矮,门的大小,常常依主人的社会地位和身份而定,不得逾越规矩。

## (二)建筑物与自然环境

自然环境是先天的,建筑物是后天人造的,即人工制作。《周易》以其深刻的天人哲学滋养和浸润着中国古代建筑文化。

中国古代就有阴阳观念、六气五行说、精气说等,这些思想构成古人的自然观,也是天人观,都重视人与自然关系的思考和探讨。《周易》的天人观既有与其他传统文化典籍一致的地方,例如都主张天人合一,但又有其独特之处,最有特色的是“三才之道”。

<sup>①</sup> 参见朱伯崑《易学基础》,九州出版社2002年版,第437页。

所谓“三才”，指天、地、人三者，“三才之道”相应地就是天道、地道、人道。《系辞传》说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。”六十四卦每一卦都有六爻，每两爻组成一才，共有三才：初爻、二爻代表地道，三爻、四爻代表人道，五爻、上爻代表天道。就是说，《易》这部书内容广大而完备，博大而精深。它专门系统地研究并阐明了天、地、人三才之道。六画卦之所以成六画卦，并非是别的什么东西，就是由于它兼备了天、地、人三才并两两相重而成的。

具体说来，三才之道是什么呢？《说卦传》对其内涵作出了明确的界定：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”这段话中，所谓天道为“阴与阳”，是就天之气而言的，即天有阴阳二气；地道为“柔与刚”，是就地之质而言有刚柔二性；所谓人道为“仁与义”，是就人之德而言的，即人有仁义之德。而人道之所以为“仁与义”，乃是由于人禀受了天地阴阳刚柔之性而形成的。

《周易》的作者，以“阴阳”高度概括了天上万象的变化情况及其规律，以“刚柔”高度概括了地上万象的变化情况及其规律。合起来看，天之阴阳、地之柔与刚，就是对整个自然界万象的变化情况及其规律的高度概括。这种概括对于中国古代的建筑理论和堪舆学说、风水术产生了深刻的影响。

自古及今数千年来，与欧美相比，我国关于建筑的理论学说在学术上一直无地位，被传统文化视为百家之外的末技之流，而流行久远的是所谓堪舆学说、风水术。它们在中国古代一直披着神秘的面纱，在人与自然、环境关系的看法上有其独特之处，与《周易》有着难以割舍的亲缘关系和一致性。如果剥去其神秘的面纱，我们就会发现实际在很大程度上，堪舆学说、风水术就是中国古代的建筑学，也可以叫作建筑哲学或建筑文化。

《淮南子·天文训》中的“堪舆徐行”说的“堪舆”，就是指天地运行之道以及相应的月令变化。唐代学者严师古在为《汉书·艺文志》中堪舆专著《堪舆金匱》十四卷所作注说：许慎云“堪，天道；舆，地道也”。可见，堪舆之学就是天地之学。堪舆学用于住宅建筑，就意味着从建筑的选址到建筑的规划、设计和建造，都要考虑到天文、地理、气象等各种自然因素，为人们创造出良好的居住场所和环境。

风水意识和信念在我国古代产生久远，约距今 1.8 万年前的北京山顶洞人，浙江河姆渡遗址（1973 年发掘）与西安半坡遗址（仰韶文化）距今 7000 至 6000 年，由穴居到半穴居，风水意识由朦胧到清晰。从先秦到魏晋，古代风水之术，其名称主要有：阴阳、地理、风水、形法（《管子》叫“形势”，《淮南子》称为“堪舆”）。

“风水”一词一般认为出于近代郭璞《葬书》(后改名称为《葬经》):“气乘风则聚,界水则止。古人聚之使不散,行之使有止,故谓之风水。风水之法,得水为上,藏风次之。”

堪輿学说、风水术是以阴阳观念为前提、以气论为指导思想而形成和发展起来的。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》说:“阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之本府也。”如果说这是对阴阳的总论,那么《黄帝宅经》则明确将阴阳看作住宅建筑的依据:“夫宅者,乃是阴阳之枢纽,人伦之轨模……凡人所居,无不在宅,虽只大小不等,阴阳有殊,纵然客居一室之中,亦有善恶”;“阴者,生物情之母也。阳者,生物情之父也。作天地之祖,为孕育之尊”。《管子》提出了精气说,作了精彩阐述:“气者,身之充也”,“人,水也,男女精气合,而水流行”(《心术篇下》);“精也者,气之精者也”,“天出其精,地出其形,合此以为人”(《业内篇》);“有气则生,无气则死,生者以其气”(《枢言篇》)。

《周易》三才之道的天人观思想,为堪輿学和风水术提供了充足的理由和根据。据此,可将建筑环境大致分为自然环境和文化环境。古代先民在与自然环境的接触中,经过长期的实践活动逐步产生了对自然的认识,对生活经验的总结和概括;同时他们也对精神领域有着不懈的追求,对人自身和社会、人与人关系的认识,作出了带有神秘色彩的描述和猜测。在实际应用中,人们所理解的天人观,所追求的天人合一境界,或者是作为建筑的自然环境而被物化出来,或者是作为建筑的文化环境而被蕴涵于其中。例如,建筑的选址,我们从住宅、村落、城镇等人类聚居遗址,可以看出其中所体现的文化意蕴。

勘察风水就是审慎周密地考察和了解自然环境,顺应自然,有节制地利用和改造自然,创造良好的居住与生存环境,赢得天时地利人和,达到天人合一的最佳境界。一般说来,勘察风水就是所谓觅龙、察砂、观水、点穴。其中所体现的主要原则是:

“相形取胜”,就是通过对山川地貌、山水地形等自然大势方面的考察比较,作出判断,而选取其优胜之地,为建筑选址提供依据。山有来脉,水有来源,犹人身之有经络,树木之有根本。远处看势,近处察脉。建筑宜讲究“前有照,后有靠”。

“辨方正位”,又称“方位理论”。指在建筑选址和规划布局中,要以《周易》尚中贵中精蕴为指导,重视四正方位和阴阳位置的辨别、测量。

“藏风聚气”,就是在建筑选址和规划布局中,重视自然的风向和空气流动强弱,使建筑物周围及内部空间处于最佳气场。应主动避开对于人有害之风和气,而藏聚对于生人有利之风和气,并使人之生气与自然之气贯

通、畅通。

“相土尝水”，风水之法，得水为上。中国古人在选择聚居地址时非常看重水土质量。例如，据《吴越春秋》记载，当年的吴王阖闾的都城（即今天的苏州城）就是伍子胥受命勘察了水质和土质，即“相土尝水”而营造。又如，温州城则是郭璞“取土称之”，经权衡弃江北选江南而定。

用现代语言来说，人工建筑应当遵循：整体系统原则、因地制宜原则、观形察势原则、地质和水质检验原则、依山傍水和坐北朝南原则、适中居中原原则、顺乘生气原则、改造与化煞原则。<sup>①</sup> 这些原则都与易学基本学说和原理是一致的，或者说直接来自于《周易》的基本原理和内在精神。

当代学者，如清华大学吴良镛，南京工学院潘谷西，同济大学阮仪三，天津大学亢亮、亢羽等，都对风水与建筑的关系提出一定见解，作出了较有说服力的阐述。也有一部分青年学者对此发表了看法，肯定其文化价值。<sup>②</sup>

### （三）建筑物与人文社会环境

这也就是人造物与人文环境的关系。在《周易》和易学为代表的中国传统天人观大视野下，中国古代建筑文化充分彰显其和谐的鲜明主题。

中国文化自古崇尚和谐，和谐首先是阴阳和谐，并将和谐由自然界贯彻到人类社会。《庄子》曰：“阴阳者，气之大者也”（《则阳》）；阴阳“二者交通成和而万物生焉”（《田子方》）。

用《荀子》的话说，就是“天地合而万物生，阴阳接而变化起”（《礼论》）。在中国古代，“合”与“和”通用。和谐思维在《周易》与易学中有充分的表达，可以说是贯通其中的一条红线。从几个层次展开为：整个宇宙宏观意义上，乾道刚健以生物，坤道柔顺以成物。宇宙整体是和谐而有序的；在人与自然关系上，天地为自然，人为自然而生，又反过来体悟和确证自然。“六爻之动，三极之道”（《系辞传》），人道“仁义”德性伦常与天道阴阳、地道柔刚贯通一体，天地人圆成会通；在人与人关系上，主张“同人”之道，亲附聚合，《易传》讲“二人同心，其利断金”，“圣人感人心而天下和平”；在人身自身，重视身心平衡，倡导“安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求”（《系辞传》）的君子修身保全之策。

和谐有层次之别，也有境界的不同。《周易》与易学把保合太和看作和谐的最高境界。《乾·彖传》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”对此，宋代大儒朱熹注曰：变者化之渐，化者变之成。物所变为性，天所赋

① 参见褚良才《易经·风水·建筑》，学林出版社2003年版，第70～77页。

② 参见刘沛林《风水——中国人的环境观》，上海三联书店1995年版。

为命。太和，阴阳会合冲和之气也。各正者，得于有生之初。保和者，全于已生之后。此言乾道变化无所不利，而万物各得其性命以自全，以释利贞之义也。当代易学家金景芳也作解释说，保为常存，合为常和。“保合太和”就是使太和之气常运不息，永远融洽无偏，万物得此气以生以成。

崇尚和谐的理念与思维，对中国社会生活的各个领域都发生了深远的影响。例如，治国为政之道主张“百姓时和”、“政通人和”、“内和而外安”；兴武用兵之道讲究“内和而外威”、“不战而屈人之兵”；交往与外交之道提倡“礼之用，和为贵”、“和而不同”、“和睦相处”、“协和万邦”；生财之道讲究“和气生财”、“取之有道”；审美观念强调“天地之道而美于和”、“天地之美莫大于和”；齐家伦理之道倡导“妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和乐且湛”、“家和万事兴”；养生之道讲究天人之和、身心之和、“人和乃生，不和不生”，等等。

有一个事例，可以看作“和”文化的充分彰显。以“和”字命名的地名不胜数，仅以台湾地区为例，据不完全统计，至少将近 30 个共计 80 多处，使用率较高者依次为：“和平”、“三和”、“中和”、“永和”、“仁和”、“平和”等。<sup>①</sup>

崇尚和谐的理念、思维与社会心理必然会在建筑文化上得到体现。事实上，身心之和、内和外安、天人之和等观念分别在中国古代的住宅建筑、宫城建筑、园林建筑等方面得到全面的反映，展现了中华民族崇尚和谐的精神追求与理想境界。

住宅建筑作为“家”的物质载体，是人的饮食起居、休养生息之所。在传统社会里，住宅也兼有娱乐、学习、交往、工作等方面的功能。中国人历来有重家的观念。因此，中国传统建筑理论一直赋予住宅以养生的功能和意义。养生之道包括养身和养心两方面，养身就是养形、养命，养心就是养神、养性。当然，养身和养心两者密切相关，中国人历来主张形神统一、性命双修、养心为贵。在养身上，中国古代建筑历来注意周围环境、水土质量、通风采光等方面，力求规避建筑物的一切不利于人生健康的因素，如空气中的强电磁场和辐射、地下有害气体、建筑装饰材料中的有害物质等。民间把建造于某些自然环境中禁忌之地的房屋称为“凶宅”。在养心方面，中国的住宅建筑无论是普通民宅还是皇家宫殿，都特别注意人的心理感受和行为体验是否适宜、舒适。例如，《阳宅十书》认为住宅不宜在直冲路口的方位开设大门，“凡宅不居当冲口处”。又如，室内空间的大小、台基高矮等结构要合适，并非一概崇尚高大，《吕氏春秋·孟春季第一·重己》认为，

<sup>①</sup> 参见朱伯崑《易学基础》，九州出版社 2002 年版，第 447～448 页。



“室大多阴，台高多阳。多阴则蹶，多阳则痿。此阴阳不适之患也”。北京紫禁城的乾清宫为皇帝寝宫，坤宁宫为皇后寝宫，但真正用于卧室的只是其中一小部分，到了清代雍正帝后，把办公的场所叫作养心殿，起居则在其中的西暖阁。

宫城建筑体现了中国人在文化心理方面的各种象征，最主要的观念是内和外安。中国古代建筑学反映了和谐思维，古建筑物十分讲究对称、平衡、协调的风格。古都北京的故宫堪称这种风格的代表作。原名“紫禁城”，始建于明永乐年间，历时14年，占地72万平方米，建筑面积为15万平方米，有房屋9999间。在设计之初就遵循了许多《周易》和传统文化的原则，重要一条就是“前朝、后市、左祖、右社”。午门（也是朱雀门）是故宫正门，红墙黄瓦，朱漆大柱，雕梁画栋，飞檐翘角。平面呈“凹”字形，以聚生气。在午门高大砖石墩台上建有崇楼五座、正楼九间，象征“九五之尊”。从天安门到神武门，整个庞大的建筑群，以中轴为基准，前后左右处处展现出对称性。三大中心殿规模宏伟，气宇不凡，分别被命名为太和、中和、保和，足以显示出以《周易》为代表的传统和谐思维方式的魅力。此外，以乾清、坤宁二宫为后卫，以文华、武英二殿为侧翼，无论外观形象还是称谓，都符合“中和”原则，象征着皇权至高无上、君临天下的气派，给人以恢弘、庄重、威严的审美感。

古代园林建筑也鲜明地表现了以《周易》为代表的中国文化天人和谐的理想境界。古代的园林建筑，从选址定位到规划布局，从空间分割到微观景点设置，都十分注重顺天时、应地利，以求“天人之和”。中国园林历来讲究“天然之趣”，其“趣”来自“天然之理”，追求的是“虽由人作，宛自天开”的天人合一的意境，即所谓“天然图画”。苏州拙政园和留园、扬州个园、无锡寄畅园、南京瞻园、上海豫园、北京颐和园等，都是典型代表。明代杰出的园林学家计成在《园冶》中说，园林建筑“园基不拘方向，地势自有高低；涉门成趣，得景随形，或旁山林，欲通河沼。……立基先究源头，疏源之去由，察水之来历”。总之，要“相地合宜，构园得体”，要“自成天然之趣，不烦人事之工”。师法自然，融于自然，顺应自然，表现自然，这是中国古代园林体现“天人合一”民族文化所在，是独立于世界之林的最大特色，也是永具艺术生命力的根本原因。

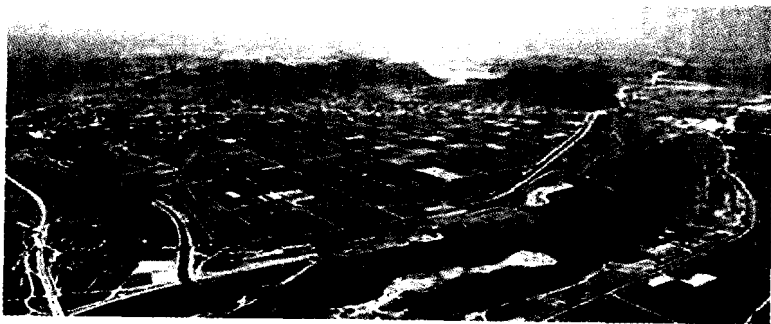
古代城市建筑与园林建筑相近，也体现了以《周易》为代表的中国文化和和谐思维的影响。一系列古村镇和城市的选址就是很好的佐证。例如，浙江永嘉的苍坡村与芙蓉村，武义的俞源村，兰溪的诸葛村；安徽黟县的西递村与宏村，歙县的雄村与呈坎村；福建永定市洪坑村土楼；山西平遥古城等。明清皇家陵寝也有相当的代表性，如明十三陵、清东陵、清西陵的选址

等,都体现了阴阳和谐思想。现代建筑中,只举一个实例——新疆特克斯八卦城即可说明。这座体现易文化内涵和八卦奇特奥秘思想的城镇,以中心八卦文化广场为太极“阴阳”两仪,按八卦方位以相等距离、相同角度如射线般向外伸出八条主街,每条主街长 1200 米,每隔 360 米左右设一条连接八条主街的环路,由中心向外依次共有四条环路,其中一环 8 条街、二环 16 条街、三环 32 条街、四环 64 条街。这些街道按八卦方位形成了 64 卦,充分地反映了 64 卦 384 爻的易经数理。



新疆特克斯八卦城(资料来源:新疆特克斯县网站)

以《周易》为代表的中国文化对亚洲邻国也产生了重要影响。在此仅举一例:韩国新行政首都选址。经过正规的评选,结果为忠清南道的燕岐郡——公州市一带以 88.96 分名列第一,已被确定为韩国新行政首都的所在地。公州的地理分布,从总体上符合中国风水山环水抱的“地理之道”。公州的风水以芦岭山脉发脉,于鸡龙山起峰,再于公州落脉,前面有锦江——大清河作为环抱,车岭山脉作为案山,所以总体上符合风水山环水抱的规则,其坐向是坐西南向东北,可以看作中国易文化阴阳和谐思维与当地地理形势的结合。



韩国新行政首都首尔周边地理形势(资料来源:周易国际命理网)

## 第七章 易学与人文科学

人文科学是人类认识自我、改造社会所获得经验和智慧的总结,易学由其人文性内涵决定,它与哲学、历史学、美学艺术、宗教等诸多学科都有十分密切的关系。

### 一、易学与哲学

《易经》本来是人们用来占卜的工具书,在其神秘的外衣下包含着向哲理过渡的内在因素。它形成后又经过了很久时间,在历代不断的释经、传经、阐经的过程中,人们的抽象思维水平得到突飞猛进的发展。随着学《易》与研《易》者的大量增加,特别是较高水平学者的不懈研究,从不同角度阐释易理的作品陆续出现,包括孔子及其弟子的整理改编,还吸收了道家、墨家、阴阳家等其他学派思想,这就是汉儒称为“十翼”的《易传》问世。《周易》逐渐演变成一部哲学著作。《易传》之后,几乎每一个时代都有人玩味、体悟和阐发《易》理,终于使易学哲学形成一条思想巨流、文化长河。易学哲学内容丰富,思维和思维方式是其重要体现。鉴于本著前面已有分析,下面只作简要概述。

#### (一)宇宙的生成、演化及本体

宇宙的生成与演化是中国古代哲学探讨的基本问题之一。远古时期,人们以天神为宇宙万物的本原。随着认识水平的提高,人们对宇宙天体的猜想逐步萌发了科学的因素,后来提出了盖天说和浑天说。盖天说认为天是圆形的,像一把张开的大伞覆盖在地上,地是方形的,像一个棋盘,日月星辰则像爬虫一样过往天空,因此这一学说又被称为“天圆地方说”,这是古代最早的宇宙结构学说。

后来浑天说兴起,认为“浑天如鸡子”、“地如鸡中黄”。以著名天文学家张衡为代表的浑天派提出天是一个整球,一半在地上,一半在地下,日月星辰有时看不见是因为它们随天球转到地下面去了,天球绕轴转一圈就是

一昼夜，地面上的人就看见天上的星星转了一周天。这种看法成功地解释了昼夜的交替、天体的东升西落和其他许多问题。

老子第一次提出“道”是宇宙本原和动力，《易传》作者和汉代易学家对宇宙的生成与演化作了阐述，这都是以理性思维探讨宇宙和人类的起源问题。他们都把宇宙视为一个统一体，认为万物和人类的生成经历了漫长的演化，即一个由混沌到清晰、由单一向众多的演化过程。由此开始，引导人们逐步抛弃天命论的信仰。

《易传》认为，《易经》之所以可以决断吉凶、预测未来，首先因为它是整个宇宙的缩影，每一卦都是万物变化的象征，也是一个个小宇宙，六十四卦构成一个大系统，蕴涵着整个宇宙的无穷奥秘。用《系辞传》的话说，叫作“易与天地准，故能弥纶天地之道”。其次是因为揲蓍成卦的整个过程是模仿天地、四时、五年一闰的数目演变的程序。《系辞传》所记载的古筮法和太衍之数，表明整个求卦程序具有天时和节气演化的象征意义。

关于宇宙生成，《周易》的主要看法是：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”这里的“太极”就是元气充盈的混沌的整体，混元既分即有天地；“两仪”就是由元气所生的阳气和阴气；“四象”就是指少阳、老阳、少阴、老阴，在时令上又象征春、夏、秋、冬四季；四象再衍生，就形成了乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦，对应分别象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物。这里从太极到两仪、到四象、再到八卦的衍生关系，大体上与“盘古开天地”的传说是一致的，从数字上则表现为从“1→2→4→8”的逻辑推演，看起来是很奇妙而有趣的。

沿着这一脉络，易学史上对宇宙的演化出现了种种具体的构想。比较有特色的有两种：

其一以汉代的《易纬·乾凿度》和宋代的周敦颐为代表，遵循由虚向实转化的路径。《易纬·乾凿度》试图解决宇宙如何从虚空无有的形态转化为实存实有形态的问题，它所找到的途径为渐化，也就是从一无所有逐渐有气、有形、有质，在汉易卦气说影响下提出了太极元气说，以元气为原初物质。周敦颐依据《系辞传》太极生两仪模式，提出了太极说，认为宇宙的始基是无极，后来生出太极元气，元气又分为阴阳二气，并与天地二气结合，阳变阴合，又生出五行之气，再生出万物和人类。

其二是宋代易学家邵雍，沿着由少到多分化的路径，提出了二分法模式。在太极生两仪思想的启发下，邵雍认为宇宙之始是“太极”，此时宇宙没有差别，故又称之为“一”；由一分而为二，产生了阴阳；阴阳交错产生四象，四象又进一步分为天之四象与地之四象，于是形成八卦乃至万物。这样，整个宇宙就经历了一分为二、二分为四、四分为八，由少至多、由一至万

的分化和演化过程。《皇极经世·观物外篇》对此作了阐发。

再来看关于宇宙本体问题。演化论是从起源问题上探讨宇宙的统一性,而本体论则是从现象与本质关系的角度探讨宇宙的统一性,揭示天地万物所以产生、存在、变化发展的凭依与根据,从演化论到本体论标志着人类理性思维进一步的发展和提升。

《易传》认为,卦爻象的变化遵循一定的规则和规律。所有六十四卦的卦爻象都是具体有形的,可称之为“器”;而卦爻象变化的法则、规律是潜隐无形的,可称之为“道”。“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”(《系辞传》)并且,“圣人立象以尽意”,卦爻象可以充分表达吉凶之义。

易学哲学中的本体论学说,因易学的发展,曾出现过四种影响大的派别:一是魏晋时期以王弼为代表的无本论,二是宋代以朱熹为代表的理本论,三是南宋以杨简为代表的心本论,四是以北宋张载和明清之际王夫之为代表的气本论。<sup>①</sup>

所谓“心本论”,就是将卦爻象变化的根源归结为人心的产物,提出“心为太极”,将天地万物及其变化法则看作人心所具有的法则。例如,杨简在《己易》中说:“天,吾之高;地,吾之厚;日月,吾之明;四时,吾之序;鬼神,吾之吉凶……”这里“吾”即自我,就是具有自我意识的主体,也就是“心”。在他看来,一切事物的变化都归结于我之心,心统率、决定宇宙变化。这与陆九渊、王阳明的心学是一致的。

## (二) 宇宙的形态——运动变化论

在宇宙形态,即天地万物是以怎么样的形态存在的问题上,有人认为宇宙根本上是静止凝固的,变化只是表面现象,其原因在于事物外部。但是,《周易》、易学以及中国哲学上的许多代表人物不同意这种观点,认为宇宙本质上是运动变化的,原因在于事物的内部。概括起来说,易学的运动变化论主要观点是:

天地万物处在不断地流转和更新的过程中。在《易传》中运动变化的观点被提到了前所未有的理论高度,从卦象和蓍数的变化,讨论了天地万物的变化过程:刚柔相摩,八卦相荡。鼓之以雷霆,润之以风雨。日月运行,一寒一暑。变化的形式:阴阳相互推移,一来一往,一屈一伸,相互转化。变化没有穷尽,永无止境,“不可为典要,唯变所适”。并且,变化不仅是旧事物的循环往复,更重要的是不断地更新,即所谓“日新”。这种变易观被汉代以后历代易学所阐发、弘扬。

<sup>①</sup> 参见朱伯崑《易学基础》,九州出版社2002年版,第335页。

万物变化的原因基于阴阳相通、刚柔相推。阴阳两爻是《易经》六十四卦成卦的基础，阴阳二气相依相通、相互推移，是卦象和它象征的万物变化的原因。没有阴阳相依相通，彼此隔绝，就没有卦象和事物。相互推移既包括相互排斥，也包括相互吸引。《系辞传》明确归结为“刚柔相推而生变化”，并作为解释一切事物变化的源泉。《易传》将变化的过程称为“化”，变化的深奥原因称为“神”，提出君子应当“穷神知化”。历代易学对这种变化的内因论作出了阐发，如张载的气神化说。

天地万物的变化遵循一定的法则。六十四卦卦爻象变化、其所象征和代表的万事万物的变化都遵循一定的法则排列组合，有一定内在逻辑性。《易传》据此提出了事物变化具有规律性思想，“天下之至动而不可乱也”，“议之而后动，拟议以成其变化”（《系辞传》），就是说人要依运动变化的法则而行动、做事。变化虽有一定规则，但形式并非固定不变的，而是复杂多变，因时通变，甚至奥妙无穷，“阴阳不测之谓神”，“神无方而易无体”。

### （三）天人关系论

自然与人的关系问题，是中国哲学与易学一直关注并展开深入讨论的重大课题。从先秦的儒家、道家、阴阳家等诸子百家起，到后来历代易学家和哲学家，都从不同角度围绕天人关系著书立说，发表见解。

例如，仅以先秦时期儒、道二家为例，在天人关系理解上，儒、道两家都主张“天人合一”，但具体理路并不相同。以老庄为代表的道家，把人与道、天、地并列，提出“道法自然”，“天地与我并生，而万物与我为一”，他们强调“混沌”、“素朴”，偏向于将人自然化。也就是在“天人合一”模式下将德性的人化为自然的人，实现天与人在自然性上的统一。这种“自然”拒绝一切人为的东西，包括儒家“强加”于人的仁义道德、纲常伦理。以孔孟为代表的儒家，在“天人合一”模式中赋予“天”以最完美的德性，他们主张“中庸”、“人和”，遵循“尽心知性知天”的向度，把道德价值的源泉从天那里转移到人自身，倾向于将自然人化。孔子、孟子、荀子在辨析天人关系时表现出相近的趋向，他们在肯定天人统一的同时，又通过天人之分以突出人文的价值。

与儒、道都有不同，《周易》在天人关系理解上有其鲜明特色，对天人关系的解读着眼于历史延续性。《易传》中的《序卦传》总纲式推论从天地自然推演出人类社会、礼义人文，表征了天与人的关系既有间断性，又有着内在的连续性。《系辞传》则指出，古包牺氏之王天下，仰观天而俯察地，近取诸身，远取诸物，始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。《彖传》阐发贲卦卦义说：刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观

乎人文，以化成天下。这些都把人类文明起源及文化创造与自然万物联系起来，着眼于天人之间的相通、相融，从更深层次上肯定了天与人的内在连续性。正如学者杨国荣先生所言：“相形之下，《易传》的视域则开始由人对天的超越，转向了文化创造的自然前提，而天与人的关系，则相应地由历史的间断呈现为历史的连续。”<sup>①</sup>正是在天人关系的历史延续性中，《周易》以天和天道论证人和人道，建构起不同于儒、道二家的世界观和价值论。在如下两方面得以鲜明表现：

一是推天道以明人事。《易经》在许多卦爻辞中，不仅将人事与自然现象结合在一起说明吉凶变化，而且在占卦时也往往用卦爻辞中的自然想象回答问卜的人事问题。《易传》则明确将天地人看作一个统一整体，三者各有其道，但又合三为一，它们的变化法则是相通的，人居天地之中，应自觉地效法天地，择善而行。这种推天道以明人事的思维，对中国人的世界观和方法论都产生了深刻的影响。此观点在第一章的“应时与谐时”中已有分析。

二是天地设位，圣人成能。人道虽然效法天道，但并不是无所作为。《易传》认为，人应当发挥自己的努力，与天地相沟通、相协调，协助自然界成就其化育万物的功能，在这过程中从自然界中吸取养料，进而提高人的智力和品德。人一方面要“顺天”、“应天”，另一方面又要积极发挥人能的因素，此即《系辞传》所谓“天地设位，圣人成能”。历代易学都倡导天人合一，它们将天道之必然与人道之当然统一起来，既看到二者的差异和对立，又看到二者的相互依存、相资相济。这明显不同于西方传统哲学中的人与自然二分和对立的观点。由易学哲学的特点，塑造和影响了中国文化不同于西方文化的特色。

## 二、易学与史学

易学与历史学之间的影响是相互的，也是双向的。也就是说，既有易学对史学的影响，也有史学对易学的作用。一方面，《周易》这部书有着丰富的历史学意蕴和深刻的历史学意义，它对后世历史学产生过深远的影响；另一方面，《易》之经传又是其作者在朴素而正确的历史观和历史意识指导下逐步创作而成的，史学对易学的作用也不容忽视。

① 杨国荣：《善的历程》，上海人民出版社 1994 年版，第 126 页。

### (一)《周易》历史观及其史学蕴涵

《周易》的形成源于占筮,古人以此来求知国之兴衰、人之穷通,具有一种“通古今之变”的思维倾向。蕴涵其中的某种逻辑推演和理智分析的因素,被后来的易学及其哲学发展出一套《周易》的世界观、人生观和历史观。这些观点集中到一个共同点就是:以阴阳变异的法则说明包括人类历史在内的一切事物及其变化。

《周易》的历史观,由古经发展到战国末的大传,有着明显的体系。“推天道以明人事”,将天地自然之“道”作为考察社会人事演变的出发点和指导依据;用宇宙万物之生成来论证人类社会的源起过程,以天地自然之“道”来推导社会等级秩序和道德伦理规范的形成,如《序卦传》所言;将变易观念引进历史观,一定程度上揭示了人类社会历史过程的前进性、发展性,初步形成了朴素形态的进化史观,突出了社会人事的变化也是一种生生不息不断的生命过程。《易传》还特别以“革故鼎新”作为人类历史进化的基本环节,开启了对社会历史进程及人事秩序的特殊性问题的探讨。

《周易》经传特别是《易传》,包含着丰富的历史学内容。它认为一切事物都是发展变化的,事物的变化表现为一个个不相同却又相联系的过程。《系辞传》提出,“《易》穷则变,变则通,通则久”,就是说,易道穷尽则有变化,变化则又重新获得通达,能通达才可以长久。这句话虽只有短短的九个字,提出一个“通”字与“穷”相对应,一个“变”字贯穿其中,却包含深刻的义理:这实际上为事物变化区分了阶段,它们发展到穷的境地,势必要变化,变化则由穷转化为通;穷转化为通,表明一个过程终结,也是另一个过程开端;“通则久”,“久”为恒久不息,与天地一样永恒,与日月同辉,无限存在于永恒发展中。

天地自然界如此,人类社会也是这样。《系辞传》列举了上古历史概况:神农氏时代人们创制了耕种的工具耒耜,出现了“日中为市”、“交易而退”的市场交换。到了皇帝及尧舜时期,人类社会由穷而通,取得了重大进步,相继创造和形成了衣裳、舟楫、服牛乘马、杵臼、弧矢、宫室、棺槨、书契等一系列文明成果。由此表明,人类历史是不断发展和进步的。《序卦传》则阐述了64卦按上下经排列的意义:即上经30卦,乾坤为首坎离为终,诸卦依次展开自然界各种矛盾复杂运动;下经34卦,咸恒为首既济未济为终,诸卦依次表现人类社会从国家政治到普通百姓、从婚姻家庭到衣食住行的丰富历史文化。这两大阶段转换的契机是夫妇关系和家庭的形成,标志在于划分君臣上下的礼仪制度的建立。这就把人类社会的发展变化加以具象化、形象化。



《周易》发展变化的历史观,对中国古代史学产生了重要影响。作为中国古代历史哲学发展的一个源头活水,《周易》历史观曾发生过两方面的积极影响:一方面,它的变易进化观念常被许多哲学家利用为进一步阐述人类历史的变易性和进化性的思想前提,丰富了历史哲学的具体内容;另一方面,又为那些力主革新变法的先进思想家批判保守的正统史观、倡导社会政治变革提供了历史哲学的根据。这在魏晋玄学家王弼,唐代文学家刘禹锡、柳宗元和史学家刘知几,以及北宋文学家欧阳修、王安石、哲学家李觏那里,表现得尤为明显。明清之际杰出的思想家王夫之从气一元论出发,对宋明以来的“理气”(道器)与“心物”(知行)之辨作了合理的解决,进而在历史观上强调“总将理势作一合说”,其对古代历史哲学的总结,是和他自觉地应用和发挥《周易》史观密不可分的。正如学者吴怀祺先生所言,易学对史学的影响主要体现在历史思维方式上,突出表现在天人一体思维、通变的思维、“天下同归而殊途,一致而百虑”的思维以及表现为忧患意识的经世思维。<sup>①</sup>

## (二)史学对易学的影响和作用

《史记》讲到《周易》时说:“《易》以道化”,“《易》本隐以之显”。“化”即变化,“隐”与“显”相对。司马迁认为,《周易》是讲变化道理的一部书,它的道理原本隐微却能阐释得浅显。

首先,我们来看《周易》经文和传文采用史实说明义理的情形。

在《易经》中,可以发现某些爻辞引用具体史实解释卦爻象,表明易理。例如,泰卦六五爻辞:“帝乙归妹,以祉元吉”,归妹卦六五也有“帝乙归妹”,都是讲商代帝王帝乙嫁出女儿的事实。至于“帝乙”是谁历来有不同看法,《子夏传》、京房、荀爽认为是商汤,虞翻则认为是商纣王之父。又如,升卦六四爻辞:“王用亨于岐山,吉,无咎。”这里的“王”当为殷王,“亨”通“享”,就是祭祀。这句爻辞以殷王来到岐山设祭、周人顺从服侍的历史事实为象征,说明六四处升卦上卦之下,顺柔得正,可获吉祥而无咎。再如,既济卦九三爻辞:“高宗伐鬼方,三年克之。小人勿用。”按照孔颖达《周易正义》看法,“高宗”为殷王武丁之号;“鬼方”为国名,属于古代西北地区少数民族部落之一。殷高宗讨伐鬼方,持续三年之久终于获胜。焦躁激进的小人不可任用。

当然,大量的卦爻辞属于用一般的、抽象的人间事理来表达卦爻象。

<sup>①</sup> 参见吴怀祺《易学与古代历史思维》,载《云南民族学院学报》(哲学社会科学版)2002年第1期。

卦辞如,豫卦“利建侯行师”,萃卦“亨,王假有庙;利见大人,亨利贞;用大牲吉,利有攸往”等;爻辞如,无妄卦六三:“无妄之灾,或系之牛,行人之得,邑人之灾。”坎卦六四:“樽酒,簋贰,用缶,纳约自牖,终无咎。”等等。

对于卦爻辞与史实记载的问题,早有学者从历史学角度作过研究。例如古史辨派代表顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》,易学家李镜池《周易筮辞考》,古文字学家余永梁《易卦爻辞的时代及其作者》,著名学者郭沫若《卜辞研究》,文献学家屈万里《〈周易〉卦爻辞成于周武王时考》,等等,在学界都产生过重要影响。也有当代青年学者对此表现兴趣,通过研究认为,从性质上说,《易经》是一部老黄历式的著作。根据卦爻辞的形式和内容,可以将它们分为三类:直接表示吉凶等断辞的;记述象占的;单纯记事,无吉凶等断辞的。单纯记事的卦爻辞比较复杂:有些是记述的某时日内“名人”“名物”的事迹,供后人参考;有些则可能是祈使句,表示当时日内应做某事;而有的则可能是些“半拉子工程”。<sup>①</sup>

在《易传》中,也可以发现一些采用史实说明义理的情况。例如,《明夷·彖传》:“明入地中,明夷;内文明而外柔顺,以蒙大难,文王以之。利艰贞,晦其明也;内难而能正其志,箕子以之。”这里所举周文王被纣王幽囚羑里“蒙大难”和殷朝箕子被囚禁而佯装疯狂守志,都是有记载的历史事实。又如,《革·彖传》:“天地革而四时成;汤武革命,顺乎天而应乎人;革之时大矣哉!”“汤武革命”属于史实确凿无疑,早就成为众所周知的成语。类似的历史记载,还有《系辞传》:“子曰:‘颜氏之子,其殆庶几乎?有不善未尝不知,知之未尝复行也。’”这是孔子对其贤明的大弟子颜渊善于修身养性的高度评价,《论语》所记载与此是完全一致的。至于《系辞传》的另两处史实表达,我们就更熟悉了:“《易》之兴也,其于中古乎?作《易》者,其有忧患乎?”“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事邪?是故其辞危。危者使平,易者使倾。”这就是“忧患”一词的经典出处,指的就是“安不忘危”或“居安思危”。据此现代学者提出了“忧患意识”问题,最早由现代新儒家徐复观于1962年在《中国人性论史》中提出来,1963年牟宗三先生在《中国哲学的特质》讲演中曾予以阐释。

其次,史学对易学的影响和作用,还表现在易学著作往往引史证经。

引史证经可以追溯到汉代,郑玄注《易》那里已经有此倾向。据《后汉书·郎凯传》注引,郑玄注乾卦用九“见群龙无首”说:群龙之象,舜既受禅,禹与稷、契、咎繇之属并在。据《隋书·李德林传》载,郑玄注坤卦六五“黄裳元吉”云:如舜试天子,周公摄政。这些大概符合历史传说。其后,东晋

<sup>①</sup> 参见刘保贞《从卦爻辞的内容看其性质》,载《周易研究》2006年第4期。

时干宝注《易》亦颇重视引史证经。

宋代易学家程颐首开从义理学派立场出发引史实以证经义之先河，他在《程氏易传》中不论注经还是释传，都引用历史事实。例如，在释乾卦九三“君子终日乾乾”说：舜之玄德升闻时也。也是以舜为例。又如，师卦卦辞“丈人吉”，程颐释云：所谓丈人，不必素居尊贵，但其才谋德众所畏服，则是也。如穰苴既诛庄贾，则众心畏服，乃丈人矣。又如淮阴侯起于微贱，遂为大将，盖其谋为有以使人尊畏也。这里列举司马穰苴和韩信两位杰出将领的事实，阐明义理。再如，在解释屯卦九五“屯其膏，小贞吉，大贞凶”说道：威权已去，而欲骤正之，求凶之道，鲁昭公、高贵乡公之事是也。故小贞则吉也。小贞谓渐正之也。若盘庚、周宣修德用贤，复先王之政，诸侯复朝，盖以道驯致，为之不暴也。又非恬然不为，若唐之僖、昭也，不为则常屯，以至于亡矣。这段注释中引用几个史实说明道理。

宋代另一位代表人物杨万里以程颐为宗，继续了引史证经的路径。杨万里，号诚斋，其解《易》中特重引史，引史之多多远远超过程颐，甚至可以说六十四卦无卦不引史，不胜枚举。但其引史失于滥，证经往往失于偏，这也是应当指出的。

### （三）司马迁的易学与史学思想及其影响

谈论易学与史学话题，不能不对司马迁的有关思想及其后人的观点作简要述评。司马迁撰写巨著《史记》，在这部“史家之绝唱，无韵之《离骚》”中，实现了易学思想与史学的完美融合。对此，可以从两方面略作说明。

易学是司马迁史学的哲理基础，易学对其史学的影响非常明显。众所周知，《易传》运用推天道以明人事的思维方式，以人效法天地、自然为基础，构建了一个天地人一体的宇宙图式。对于易学，司马迁有家传，他父亲司马谈受《易》于杨何，而杨何是孔子易学的正宗传人。在《史记·自序》中，他引用父亲的话说：“《易》以道化，《春秋》以道义。”也表达了他本人的思想。司马迁继承、发挥了《易传》天人合一的思想主张和整体思维方式以及董仲舒的天人之学，力求通过历史记载来“究天人之际”。司马迁对孔子治《易》、作《易传》，深信不疑。他对孔子易学一系的历史传承有明确记载，指明孔子晚年喜《易》、读《易》韦编三绝；他充分肯定孔子重视《易》之义理，实现了易学由卜筮向哲学的功能转换。此外，《周易》的忧患意识、革故鼎新思想、德治精神及尚贤、养贤思想等在司马迁那里均有所反映。吴怀祺曾就此写一专文——《司马迁的易学与史学》，围绕《周易》的通变思想与《史记》“见盛观衰”的历史盛衰论、“承敝易变”的社会变革论，作了精辟的

阐述。<sup>①</sup>

司马迁史学体现出他的易学思想,史学中有明显的易学影响。在《自序》中,司马迁表明他作《史记》的原则,既是“正《易传》”,又是“继《春秋》”。实际上,《史记》的创作确实受这两部著作的影响,《春秋》的影响主要在政治用心,即借记事以明义,使后人以为鉴;而《易》的影响则在于思维方式,主要是天人合一、推天道以明人事的整体思维。郑玄对“正《易传》”注云:“正,犹听也。”也就是说,《史记》的基本观点、原则和方法得自于《易传》。“通古今之变”是司马迁史学思想的核心,《史记·自序》说:“《易》著天地、阴阳、四时、五行,故长于变”,“《易》以道化”,《滑稽列传》则称述孔子之言,曰“《易》以神化”。这都表明司马迁很重视《周易》变化之道,视之为易学之本。在此启发和影响下,司马迁特别善于观察、分析重大历史事件发展变化的过程,从中找出兴亡成败的原因。《史记》“十表八书”中得以突出表现。司马迁把历史视为过程,给历史分期,其思想基础源自《周易》及易学。因此有学者认为,司马迁志在“通古今之变”,是以《周易》通变思想为主臬的。他的易学思想与史学思想、易学成就与史学成就是彼此烘托、交相辉映、浑然一体的,成为后世学者治史治《易》的典范。<sup>②</sup>

司马迁史学与易学思想的交相辉映深刻影响了后人,这种影响直到清代仍然可见。史学家、文学家章学诚就是其中之一。章学诚的史学理论与他的易学见解紧密相关。简要归纳一下就是:他肯定古代三《易》之法,以明古代典制不相沿袭;认为“易”之精义是“变易”;主张《易》象包六艺,天道在人事之中;反对讖纬与拟《易》之作。章学诚通过对《易》理的阐发,提出新的历史见解,认为人类的出现与社会人事的变化都是道的体现;他以《易》学的通变思想,提出史学更革的要求;提倡史学的“通”识,史学通识重在求“义”;主张《易》在六经中有其特殊地位,六经皆先王之政典,包括史学在内的学术须经世,切于民生日用。<sup>③</sup>

在近现代和当代,有学者基于易学与史学的密切关系,甚至主张《周易》是历史书。章太炎用《易经》前十二卦讲人类文化发展的历史。胡朴安著有《周易古史观》,系统论证了《周易》是历史书,他认为:乾坤两卦是绪论,既济和未济两卦是余论;自屯卦至离卦为蒙昧时代至殷末;自咸卦至小过卦为周初文、武、成三王时代之史。当代学者李平心提出《周易》基本上是用诸隐文体和卜筮外形写成的一部特殊史书。黎子耀等人也持此见解。

① 参见吴怀祺《司马迁的易学与史学》,载《国际易学研究》第四辑,华夏出版社1998年版。

② 参见张涛《司马迁的易学思想》,载《史学史研究》1999年第3期。

③ 参见吴怀祺《章学诚的易学与史学》,载《史学史研究》1997年第1期。

### 三、易学与美学、艺术

《周易》不是专门的美学、艺术方面的著作，从表述上看仅在少数地方直接涉及有关问题。但学界比较一致的看法认为，《周易》与易学对美学、艺术产生了广泛而深入的影响，这种影响既有理论和观念层次的，也有心理感情层面的，还有表达的形象、形式上的。

#### (一) 卦爻象与言和意

在《易经》中，六十四卦之每一卦皆由基本的阴爻和阳爻两符号组合而成。从卦象上看，每一卦都有上卦与下卦以及上、中、下三位之间的关系，从结构中可以发现形式美的蕴涵，因为各个卦象的构成从不同角度体现了天地阴阳变化的合规律性，这种合规律性的重要表现就是对称与对比。

例如，汉代京房发明的“八宫表”，表明阴阳爻的排列组合不是杂乱无章的，而是按一定规则和规律进行，对卦的形成富有深意。某些卦形结构本身，看起来就给人一种想象和美感，如泰卦三阳与三阴，象征天地交感万物通泰；颐卦则是二阳之间有四阴显示口型，表明人类颐养之美意；既济卦阴阳均匀相隔相对，象征水火相济既成，有节奏美感。

不仅每一卦内部有形式美的蕴涵，六十四卦之间也有这种美的蕴涵。唐代易学家孔颖达经过分析研究，在《周易正义》中作了明确揭示和高度总结：“今验六十四卦，二二相藕，非覆即变。覆者，表里视之，遂成两卦，《屯》《蒙》——《需》《讼》——《师》《比》是也；变者，反覆唯成一卦，则变以对之，《乾》《坤》——《坎》《离》——《大过》《颐》——《中孚》《小过》之类是也。”就是说在六十四卦中，《屯》《蒙》等三对是典型的上下卦形完全颠倒而成，《乾》《坤》等四对则是每对两卦阴阳爻互换而成，仔细观察其卦形结构，实在是太妙了！正是《易传》所谓“参伍以变，错综其数”。

不仅卦形有奇妙之美，也可以从卦爻辞中发现语言美。《易经》卦爻辞中有一些文句十分工整对偶。如，履卦六三爻辞“眇能视，跛能履”；大过卦九二与九五爻辞“枯杨生稊，老夫得其女妻”与“枯杨生华，老妇得其士夫”；明夷卦上六爻辞“初登于天，后入于地”；等等。语言表达之美在《易传》中的例句比比皆是，如《乾·文言传》说：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎……本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”《系辞传》中“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，“尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也”，等等。这些句子阅读赏析，令人趣味倍增。

在《周易》及其他典籍的影响下,中国古代诗文在修辞上广泛运用对偶手法。南朝著名的文学理论家刘勰十分欣赏《易》之对偶句,在《文心雕龙·丽辞篇》说道:“《易》之《文》《系》,圣人之妙思也。序《乾》四德,则句句相衔;龙德类感,则字字相俪;乾坤易简,则宛转相承;日月往来,则隔行悬合;虽句字或殊,而偶意一也。”

“取象”是《周易》基本的解卦方法。通常的做法就是,先对每一卦上下卦所代表的某两类事物及其关系作出一种形象性的描述,然后将它们联系到人事的某种活动,最后引出吉凶晦吝断定。这种方法,今天看来往往显得牵强附会。透过这种解卦文辞,我们可以发现正是卜筮和巫术所特有的形象类比思维方式的运用,表现了远古先民素朴而又十分活跃的富有创造性的想象力。

在古代史上诗歌的创作大量运用的“比兴”的手法与《易》的“取象”法类似。其他各门艺术如音乐、绘画、舞蹈等,也都是艺术家通过大胆而丰富的想象,通过对现实生活中各种事物的“取象”,经过长期探索从而作出独特的创造。

《文心雕龙》包含丰富的审美意识。其四十九篇文艺论说和一篇序言,取之于“大衍之数五十,其用四十有九”,即“位理定名,彰乎大易”。“论、说、辞、序,则《易》统其首”。李镜池说:《周易》“全书基本上是散文,但韵文也占其中三分之一。语言简洁,有时描写细腻,运用比喻、起兴、衬托等手法,还引用和模仿了民歌。作为我国现存最早的一部著作,在一定程度上体现那一时代的文学发展水平”<sup>①</sup>。

《易》本卜筮之书,卜筮和巫术活动建立在一种形象直观的类比思维之上,充满大胆离奇的想象,并且它是远古人类战胜自然、使自身得以保存和发展的生命冲动与强大力量,内涵其中的想象、情感、生命、表现性等,都是文学艺术十分重要的因素,是产生后世所说的艺术的胚胎。

语言与其表达的内容实际上就是“言”与“意”的关系。《易传》谈了言、象、意三者关系,提出了“立象以尽意”、“类万物之情”、“精义入神”等命题。魏晋王弼以老庄玄学解答言、象、意关系,主张“得象忘言,得意忘象”,“言不尽意”,发动了一场惊心动魄的易学与哲学革命(见第四章)。其实,这已经触及文艺作品创作的根本性问题。因为,一切文艺不管采取何种形式,如音乐、绘画、舞蹈等,质言之,都要创造出一个感性形象,以此来表现和传达作者心中的思想和精神,即“意”。

当代学者张乾元系统论述了《周易》意象、刚柔、蒙养、素、神、妙等范畴

<sup>①</sup> 李镜池:《周易通义》,中华书局1981年版,第2页。

的美学特征,以及这些范畴所形成的文化观念对中国书画艺术的影响,并从易学意象学关于物、象、意的关系入手,分析书画艺术观物取象、立象尽意、天人合一的审美观照理念,解读《书断》、《书谱》、《画语录》、《宣和画谱》、《画学心法问答》等重要的书堂画学典籍,破释五色文章黼黻论、谢赫六法论,首次从意象学的角度确立了中国书画易学美学体系。<sup>①</sup>

## (二) 贲卦、离卦与坤卦的美学意蕴

在六十四卦中从卦形、卦爻象及卦爻辞看,可以说有多处包含美学意蕴。在上述说明后,这里举贲卦、离卦和坤卦,再作进一步讨论。

贲卦是《易经》第 22 卦,其卦辞、爻辞如下:

卦辞:贲亨,小利有攸往。

初九:贲其趾,舍车而徒。

六二:贲其须。

九三:贲如,濡如。永贞吉。

六四:贲如,皤如,白马翰如。匪寇,婚媾。

六五:贲于丘园,束帛戔戔。吝,终吉。

上九:白贲,无咎。



贲卦

贲卦的卦象是艮(山)上离(火)下,为山下燃烧着火焰之表象。山下火焰把山上草木万物照得通明,如同披彩,这就叫装饰。卦辞意思为,贲卦象征装饰,亨通,利于柔小者前去行事。

爻辞基本意思依次是说:初九,装饰自己的脚趾头,舍弃乘坐车马而徒步行走。六二,装饰长者的胡须。九三,装饰得光泽柔润,永远坚守正道,便可获得吉祥。六四,装饰得那样素雅:全身洁白如玉,骑着一匹雪白的骏马,轻捷地往前奔驰,并非强盗,而是来求婚配佳人。六五,装饰山丘陵园,质朴无华,再拿一束微薄的丝绢,来聘纳贤士;虽可能产生遗憾,然而最终必获吉祥。上九,装饰素白,不喜好华丽,没有祸害。

正如《序卦》说,“贲者,饰也”,由下离上艮组成的贲卦是一个集中阐释“文饰”的意义的一卦,事物获得文饰,可致亨通;柔小者一旦经过适当的文饰,必然会增显其美。贲卦卦爻的层层推进,也显示了美由淡而浓而淡的变化过程,事物应该追求文饰美,而美的最高境界应该是朴素和自然。即《论语·八佾》所说,“素以为绚”,“绘事后素”。

当代美学家宗白华对贲卦作了解读和发挥。他认为,卦爻辞揭示了美与文艺和社会的关系,也谈到了绘画从雕饰的美到线条的美,这两方面分

<sup>①</sup> 参见张乾元《象外之意:周易意象学与中国书画美学》,中国书店出版社 2006 年版。

别就是文艺美学与艺术发展史的问题。宗白华特别强调,贲卦包含了两种美——华丽繁富的美与平淡素净的美——之间的对立,他明确说:贲本来是斑纹华采,绚丽的美。白贲,则是绚烂又复归于平淡。所以荀爽说“饰极反素也”。有色达到五色,例如山水花卉画最后都发展到水墨画,才是艺术的最高境界。所以《易经》杂卦说“贲,无色也”。这里包含一个重要的美学思想,就是认为质地本身放光,才是真正的美。<sup>①</sup>

有的学者也指出《周易》贲卦中蕴涵着丰富的美学思想,首先事物经过文饰可以更美;其次,文饰需要有一个限度,朴素与自然应该是文饰的最高境界;最后,贲卦卦爻的层层推进,也显示了美由淡而浓而淡,由质而文而质的变化过程。这就为美的历程指明了方向。美的历程基本上沿着贲卦指引的方向前进,虽然几经曲折,但最终还是得以实现并走向深入,这是贲卦对美学及其发展史的最大贡献。<sup>②</sup> 离卦既是八经卦也是六十四别卦之一。离卦为两离相重,离为明,象征“重明”。离卦六爻莫不以相附丽为事,由于本身的秉性以及所处爻位的不同,其行为的后果或吉或凶,各不相同。六二、六五两柔皆得吉,九三、九四两刚而致凶,初九、上九则因对自己的行为进行了理性的调整而并获无咎。从这些具体情况可见,附丽之道在于柔顺而中正。天地万物的存在皆有所依附的对象,例如,日月依附于天体,百谷草木依附于大地,人类社会的存在和发展则是依附于中正之道。

离卦和中国古代工艺美术、建筑艺术等都有联系,同时也表明了古代艺术和生产劳动之间的联系。古代人们认为附丽在一个器具上的东西是美的。“离”,既有相汇的意思,又有相脱离的意义,这正是一种装饰的美。离卦本身形状雕空透明,也好像中国古代木质窗户。说明离卦的美学意蕴与古代建筑艺术思想相关联。人与外界既有隔又有通,这就是虚中有实。这不同于埃及金字塔及希腊神庙等的团块造型。《系辞传》说:“作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸离。”网,能使万物附丽在网上。古人觉得网是美的,考古发现古代陶器上常以网纹为装饰。《易传》作者认为,远古先哲发明离卦同生产工具的网有关,同时发挥了离卦以附丽为美的观念,以通透如网孔为美的思想。

坤卦充分展现了大《易》“阴柔”之美,并以此与乾卦“阳刚”之美,相依相通,相辅相成,相映成趣。坤卦中的美学意蕴十分丰富,在此只举出《文言传》的一段话说明,即:“君子黄中通理,正位居体,美在其中,而畅于四支,发于事业,美之至也。”这是对坤卦六五爻辞“黄裳,元吉”的进一步阐

① 参见宗白华《艺境》,北京大学出版社1987年版,第333页。

② 参见杨家友《〈周易〉“贲”卦的美学思想解读》,载《湖北经济学院学报》2006年第1期。



发,在阐发中直接使用了“美”字。

黄是大地的颜色,五色之一,也是中央的颜色,象征中庸谦逊的态度。“黄裳”,黄色的下衣。“文”,指美德;“发行”,即表现于。按照《文言传》的阐释,君子应当像黄色,位居中央,通情达理;君子应使自己保持正当的地位,美德就具备于身体内部,畅达于四肢而活动自如;君子应当使美德向外表现在事业上,这才是美的极致。坤卦“六五”爻辞主要说因为具有不外露的美德,所以中庸谦逊吉祥;《文言传》则解释了不外露的美德之所以吉祥的原因。

从“黄裳”之黄到大地之黄再到君子之美德,虽然《坤·文言传》着眼点在于阐扬君子不外露的美德,但也表现了《周易》作者对美已有比较深刻的理解和赏析。这种理解和赏析,与天地阴阳之美相联系,与由外(黄裳)入内(心中)和由内而外“畅于四支”联系在一起,并且最终落实在“发于事业”上,即积极做事、成就事业。此即《周易》与易学的独特视野和思维方式。

### (三)在音乐、绘画、书法、文学等方面的体现和影响

《周易》尤其是《易传》,包含丰富而深刻的美学思想,在各门文艺的理论中相继得以解释和阐发。概括起来有三点:把文艺看作天地阴阳变化的同构物;把阴阳变化的和谐之美看作文艺的最高境界;提出“刚健有为,辉光日新”,对后世各门文艺都发生了巨大影响。

先看音乐。早在西周时期中国音乐就有了一定发展,并已出现五声音阶、七声音阶和十二律等。古代传统的乐理,历来反对“郑卫之音”、“桑濮之典”,把它们视为“淫声之作”,认为它们违背了“中和”原则。相反,“雅乐”、“正乐”受到格外推崇被称为“大乐”。而“大乐必易”,“易”即和平。《国语》说:“乐从和,和从平。声以和乐,律以平声……声应相保曰和,细大不逾曰平。”古代音乐有宫、商、角、徵(zhi)、羽五声,即五个音级,相当于现在简谱中的1、2、3、5、6,对应于东西南北中五个方位。五音通过八种乐器演奏出来,即金、石、土、革、丝、木、匏(pao)、竹八音,构成了优美的乐章。而八音由八卦的卦气产生出来:金音生于兑卦,(以下依次是)石生于乾,土生于坤,革生于坎,丝生于离,木生于巽,匏生于艮,竹生于震。

儒家经典《乐记》最早应用《易传》的思想来说明文艺,论述了音乐的起源和本质。这部典籍指出:“凡音而起,由人心生也。人心之动,物使之然也。感于物而动,故形于声。乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也。”交感观念与和乐意识来自《周易》,交感包含心物双方的相互作用,“和”是音乐和其他艺术追求的理想境界(“大乐与天地同和”)。“感”是《乐记》论文艺的一个重要观念,在此影响下后来就形成了中国古代乐坛著名

的“物动心感说”。交感论奠定了中国文艺美学的基本理论之一，与古希腊的模仿论、现代西方的表现论形成明显差异。今天我们欣赏古代歌曲《苏武牧羊》、二胡独奏《二泉映月》以及现代钢琴协奏曲《梁祝》，就能够从中得到深刻的感受，体悟和乐之美。

再看绘画。魏晋时期，被称为“三玄”之一的《周易》是隐士们必修的功课。南朝王微在《叙画》中开篇就提出：“以图画非止艺行，成当与易象同体。”就是说图画并不居于技术的行列，绘画特别是成功的画作应该与圣人的经典《易》象同体。“与易象同体”之“体”，就是《易传》所谓“神无方而《易》无体”，《易》与“阴阳合德而刚柔有体”。就是说，《易》道变化莫测并无定体，静止的卦象中蕴涵着六爻阴阳刚柔错综复杂的变化。同是南朝宋代人的文学家颜延之第一次把《易传》的思想应用于绘画，他认为卦象是用以“图理”的，绘画是用以“图形”的，绘画达到最高境界即“与易象同体”。这就极大地提高了绘画的地位，并为后世从天地阴阳变化来论述绘画（尤其是山水画）确立了基础。例如，明清时期杰出画家石涛著有《画语录》，直接以易学为根基，创建了中国古代最有系统性和哲学深度的绘画美学理论。

在人类艺术史上，伟大画作都是人的感官对客观事物独到的感知与理性体悟和思考，是人对自然生命与自身生命的崇拜、珍爱与感悟的升华。中国画更是如此。中国绘画的散点透视、线条、意境都体现出以《周易》阴阳观念为底蕴、以气为指导思想的独特性，国画延承天人合一的哲学理念，大多表达一种悠远闲适的意蕴。郑板桥的竹、徐悲鸿的马、李苦禅的鹰、齐白石的虾等等，无不是人的生命与自然生命融通神会而生出的诗意画境与灵性之光。李苦禅、黄宾虹先生都提倡用《周易》阴阳变化去解释书画，用阴阳二气作为变化内容。吉林艺术学院李巍教授说：“中国古代书画家的创作思维已与《周易》结下不解之缘……《周易》是奠定中国书画理论和创作思维大厦的一块主要的基石。”<sup>①</sup>

中国书法与绘画相近、相通。东汉末年出现了论书法艺术的专门著作，直接用《易传》的思想来解释书法，提出了诸如“书天地之阴阳”（蔡邕语）的观点。学者与书法家认为，书法精品犹如《易》之卦象一样，具有“静中有动”的特性。唐代张怀瓘在《书断》中明确说：夫卦象所以阴鹭其理，文字所以宣载其能。卦则浑天地之窈冥，秘鬼神之变化；文能发挥其道，幽赞其功。这里的“文字”既指实用之写字，又偏重于审美的书法。唐怀素在《自叙帖》中谈及草书临池挥毫也说：“奔蛇走虺势入座，骤雨旋风声满堂”；“笔下惟看激电流，字成只畏盘龙走”。表现了书法家借助于龙飞凤舞

<sup>①</sup> 李巍：《再论〈周易〉与中国画》，载《周易研究》2000年第1期。

的墨迹,将强烈的情感体验全部灌注于艺术作品中。中国书法的魅力就是天地阴阳变化、人类精气神在艺术上的同构表现。苏轼《书论》说:“书必有神、气、骨、肉、血,五者阙一,不为成书也。”清代王澐《论书剩语》:“作字如人然,筋、骨、血、肉、精、神、气、脉八者备而后复可以为人,书亦犹是。”正如今人李朴园在《中国艺术史概论》中所说,中国最早的文字是八卦。书可以说起源于八卦,画也可以说起源于八卦。

在文学上,《周易》的影响更明显。南朝刘勰的《文心雕龙》以《易》思想原理为根本,建立了中国历史上最有理论系统性的文学理论。他把易学的许多观点应用于文学上,例如,用“天文”和“人文”思想论述文学美的根源,用“意象”、“通变”等说明文学的创造与发展,用“刚健”解释文学上的“风骨”、推崇阳刚之美,等等,表明刘勰对易学有十分深入透彻的领悟。宗白华指出:“《易经》是儒家经典,包含了宝贵的美学思想。如《易经》有六个字:‘刚健、笃实、辉光’,就代表了我们的民族一种很健全的美学思想。”<sup>①</sup>

受《周易》及易学“阳刚”与“阴柔”对比观念的影响,中国古诗词对优美(阴柔之美)和壮美(阳刚之美)有大量表现,如“细雨鱼儿出,微风燕子斜”(杜甫诗句)是优美,“大漠孤烟直,长河落日圆”(王维诗句)则是壮美。动与静的相依相谐相成,也是如此美妙。“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔?心远地自偏”(陶渊明诗句)表达的是动中有静、闹中取静的心境;“千山鸟飞绝,万径人踪灭。孤舟蓑笠翁,独钓寒江雪”(柳宗元诗句)彰显的是天人谐和的意境之美;“明月别枝惊鹊,清风半夜鸣蝉。稻花香里说丰年,听取蛙声一片”(辛弃疾诗句)则是着眼于动静结合、动静谐和。受《周易》及易学往复循环思想影响,中国诗人的情思表达,多呈往复回环之态。例如,唐代刘希夷《代悲白头翁》:“年年岁岁花相似,岁岁年年人不同”,宋代欧阳修《啼鸟》:“花开鸟语辄自醉,醉与花鸟为友朋”等,可见诗歌创作与易学自古就有密切的关系。

除了上述对音乐、绘画、书法、文学的影响,《周易》及易学对器物的工艺制作、装饰设计、建筑艺术等诸方面,也有十分广泛而显明的影响。例如,《周礼·考工记》及其后的《天工开物》等著作,对《易传》“观象制器”思想的运用和阐发,等等,在此不予展开。

#### (四)天地、生命与美

文艺、美学与《周易》和易学之间存在上述诸多联系是不奇怪的,我们只要深入二者内部思考它们的共性,就不难找到根源。

<sup>①</sup> 宗白华:《艺境》,北京大学出版社1987年版,第332页。

首先,从易学作为哲学的一个分支看,天地万物的产生、存在和变化发展问题,自然界和人类、人的生命问题,是《周易》和易学最关注的并致力探究的根本性问题。因而《易》有三才之道,要究天人之道,主张推天道以明人事。正如《系辞传》所言,“《易》与天地准,故能弥纶天地之道……知周乎万物而道济天下,故不过;旁行而不流,乐天知命……安土敦乎仁,故能爱。范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”。

其次,从美学、文艺的本性看,虽然美和文艺创造是非常复杂的问题,可以从现象和本质、感性和理性等多方面加以考察,但其中美和文艺创造与生命的关系,是一个带根本性的极为重要的问题。古今中外的思想家对此发表了各种不同见解,无论如何美在根本上不能脱离人类生命的存在与发展,美是依存于生命的,生命是美存在的前提和基础。人类生命的存在与发展固然不能脱离自然界生命的存在与发展,但是自然界中一切被人认识和掌握了的生命的形式,当它们成为对人的生命的发展与创造的肯定,从而成为对人的自由的肯定时,才能并也就能对人产生了美的意义。这就与《周易》和易学在根本上有了契合。

最后,中国美学从起源和发展来看,它自古以来就是立足于生命来探讨美与文艺的有关问题。例如,中国美学最早所言的美,就是诉之于人的生命感官的味、色、声,它们来自于自然界,并与人伦道德的善相一致。按照古代先哲的理解,美就是有利于人的生命健全发展的东西,一方面人的生命与自然规律协调统一,另一方面个体生命与群体发展和谐一致。因此,“和”即美,并且是最理想和完善的美。这就不难理解,中国历代美学在谈论各门艺术创造时为什么往往用人和自然的生命来加以比拟。比如,认为书法就像一个人,必须同时具备骨、肉、血、神、气五者,缺一就不成其为书法艺术。又如,关于艺术境界的理解,古代先哲往往把生命的气势及力量、天地自然运动变化的节奏、韵律的生动表现,与艺术家情感抒发的天然合一,看作是艺术创造的最高境界。

《周易》尤其《易传》,把生命问题提到了极为重要的地位,并作了空前系统而深刻的阐发。《易》作者极力张扬和不厌其烦地赞誉天与地(《易经》就是乾和坤两卦)产生和长育万物(包括人)的伟大的特性、功能,认为天地万物生生不息的运动变化、生成、化育,就是“易”的本质和灵魂,如《系辞传》所说“天地之大德曰生”,“生生之谓易”。因此可以说,《易》关于生命的理论在本质上就是关于美与文艺的学说,它对其后中国美学和各种形式的文艺的产生和发展产生了广泛深远的影响。

当代美学家刘纲纪认为,《周易》对中国美学的影响,首先并不在于它所提出的个别直接具有美学意义的概念、范畴(如“美”、“元”、“亨”、“利”、

“贞”、“神”、“文”、“象”、“数”、“大和”、“阳刚”、“阴柔”等),而在于它的整个思想体系。通过深入、缜密的思考研究,刘纲纪富有创见地提出了中国美学思想的哲学基础,即生命哲学。由生命哲学而见出《周易》美学思想的主要内核,即生命美学。《〈周易〉美学》开卷即下了一个断语:《周易》这部“弥纶天地之道”的世界奇书,其对中国美学产生的深远广泛的影响,就先秦典籍而论,绝不在《老子》、《论语》、《庄子》诸书之下。在魏晋玄学中,《易》是与《老》、《庄》并列的重要典籍。<sup>①</sup>应当说,这个断语是十分中肯的意见,也是非常重要的观点。

## 四、易学与道家及道教、佛教

《周易》和易学与道家学派、与道教和佛教有着复杂的关系。道教是在先秦道家之后土生土长的宗教教派,它尊奉《周易》为信仰经典之一,道教与老子道家有不解之缘但本质上又不同;佛教诞生于古代印度,以后在亚洲东南部广泛传播成为世界三大宗教之一,两汉之际传入中国并开始了其中国化,佛教与《周易》、道家都发生了相互影响与思想融合。

### (一)道家与道教

《老子》(亦称《道德经》),极其精练的八十一章,仅以简洁优美的五千文字,洋洋洒洒、深邃博大地构造出了一个朴素、自然、豁达、飘逸的宇宙观、人生观、方法论的宏大框架。其思想逻辑是由宇宙论向下落实到人生论,再由人生论延伸到政治论。道家学派始于老、庄,思想倾向是:贵无、尚柔、主静、超世。《老子》五千言,流传两千多年,据说是世界上仅次于《圣经》发行量的一部人类文化典籍。之所以有这样历久弥新的翻译量、印刷量和阅读量,其根本在于它对人类精神世界的恒常思辨、警醒和“淬火”作用。

老子哲学的核心范畴是本性自然的“道”。道从天、地、人的普遍联系中概括出来,不是一个具体的存在物,而是对一切存在物的高度抽象。道是创生万物的本源,也是事物运动变化的动力。道的最根本特性是自然无为,无为而无不为。就其超越性而言,道是“无”;就其实在性而言,道是“有”。“常无,欲以观其妙;常有,欲以观其微。此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”(《老子》第一章)道的这种本源性、超越性和永恒性以及其内涵的复杂性和模糊性,都为日后道教对它的推演和发挥留下

<sup>①</sup> 参见刘纲纪《〈周易〉美学》,武汉大学出版社2006年版。

了广阔的空间,而道的自然性在基本思路上又为道教各种道术的修炼提供了导向。

道家在先秦时就得到了很大发展,形成了不同的派别。如,稷下道家提出了精气说,杨朱学派强调“重生贵己”而“为我”,黄老道家则融合了刑名法术思想,庄子之学发展了内在精神超越,在魏晋以后一直被认为是道家的主流派。道家思想既深刻影响到诸子学派的发展,同时也在不断吸收和融合儒墨名法等不同的思想中发展自己,尤其是道与儒两大家,相异而互补,故相黜而互融。到了魏晋时期,玄学围绕着名教与自然之辨,通过注解《老》、《庄》、《易》“三玄”,在哲学上开展了有无、本末、动静、言意、一多等问题的论证,其根本特征是从哲学的高度来观照社会人生,在中国思想史上第一次从哲学上把儒道两种不同的人生论结合起来。由于在思维途径与思辨方法上,玄学与老庄道家也是一脉相承的,因而学术界现在合理地把魏晋玄学视为老子道家思想的新发展。从历史实际上看,魏晋玄学之后已不存在专门的道家学派了。道家理论在玄学以后主要是通过道教而得以延续并发展。魏晋南北朝后儒道释三教并称,“道”即兼指道家与道教。

道教是在中国土生土长的一种宗教,一般认为,它的第一部正式经典是完成于东汉的《太平经》。道教正式有实体活动是东汉末年太平道和五斗米道的出现,而《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》三书是道教信仰和理论形成的标志。道教徒有两种:一种是神职教徒,即“道士”;另一种是一般教徒,人称“居士”或“信徒”。“宫观”是道家最主要的组织形式。宫观就是道士修道、祀神和举行仪式的场所。道术是道教徒实践天道的重要宗教行为,一般认为它有外丹、内丹、服食和房中等内容。外丹,指用丹炉或鼎烧炼铅、汞等矿石,制作人服后能“长生不死”的丹药。唐以后渐被内丹术所代替。内丹,为行气、导引、呼吸吐纳之类的总称,指用人体作炉鼎,使精气神在体内凝结成丹而达到长生不死的目的。

道教以“道”名教,或言老庄学说,或言内外修炼,或言符篆方术,认为天地万物都由道而派生,即《老子》所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”,社会人生都应法道而行,最后回归自然。具体而言,道教从天、地、人、鬼四个方面展开教义系统:天,既指现实的宇宙,又指神仙所居之所。天界号称有三十六天,天堂有天门,内有琼楼玉宇,居有天神、天尊、天帝,骑有天马,饮有天河,侍奉有天兵、天将、天女。其奉行者为天道。地,既指现实的地球和万物,又指鬼魂受难之地狱。其运行受之于地道。人,既指总称之人类,也指局限之个人。人之一言一行当奉行人道、人德。鬼,指人之所归。人能修善德,即可阴中超脱,脱离苦海,姓氏不录于鬼关,是名鬼仙。

神仙,也是道教教义思想的偶像体现。道教是一种多神教,沿袭了中国古代对于日月、星辰、河海山岳以及祖先亡灵都奉祖的信仰习惯,形成了一个包括天神、地祇和人鬼的复杂的神灵系统。道教提倡无极、元极、太极、中庸等观念。

从根本上看,道教的全部理论和实践,主要依据老子道家效法天道的自然观和“重生贵己”的人生论而将“长生久视之道”进一步发展为长生成仙之道,希冀把道家所向往的逍遥人生再无限地加以延长。<sup>①</sup> 道教之所以选中老子作为教主,有其内在的理论必然性。一方面,老子(也包括庄子等)思想、道家的玄思和超越等能为道教的宗教性发挥提供广阔的余地,其中确实存在着的一些模糊歧义的东西、神秘主义的东西,可供道教改造和利用,为他们提供了丰厚的资源;另一方面,道教来源于古代的神仙方术、民间巫术以及《周易》、儒家、墨家和阴阳五行家等多种思想,道教将这些土生土长的思想与道家思想加以杂糅、融合在一起,包括佛教传入后与之相攻相融中又有互补互融。老子道家与道教的关系密切,这是大家公认的事实。但这里必须强调,道家思想是道教神化和改造了的老子和老子之道,而非原汁原味的老子和老子之道,二者同中有异。

## (二)《易经》对《老子》的影响

《易经》与《老子》二者的关系是值得研究的问题,学术界也有不同的看法。根据《易经》、《易传》和《老子》的成书时间,分析三者思想内容的性质、倾向,笔者认为,大概成书于殷周之际的《易经》对《老子》产生了一定影响,相传成书于战国中期前的《老子》又对稍后于它的《易传》(其中《彖传》或与《老子》同时代问世)产生了一定影响。因而从前者对后者的影响上大致可以列出这样的粗线索:《易经》→《老子》→《易传》。

须要说明一点,《易经》由卦爻符号、象数、简短卦爻辞组成,早于诸子百家,从学派性质上难以判断属于哪派。而《易传》中的思想则有较明显的学派属性,包含了儒家、道家、阴阳家、墨家、法家等诸家思想因素。

首先看六十四卦之首乾卦。卦辞和爻辞计 70 余字,几乎自始至终都在说“龙”。但龙到底是何喻象?整卦看显然不仅是指神奇的动物。《易传》的《彖》、《象》、《文言》都含糊其辞。后人多数不作解释。《周易集解》中马融释为“借龙以喻天之阳气也”,代表了较为普遍的意见。近人闻一多则采取了模糊的解释,在《周易义证类纂》中说“龙”为“天上的龙星”。帛书

<sup>①</sup> 参见洪修平《老子、老子之道与道教的发展》,载《南京大学学报》(哲学、人文科学、社会科学版)1997年第4期。

《易》的出土给学界带来了“福音”，《易之义》、《二三子问》的有关文字中，龙的喻象变得清晰了，即以龙喻君王。《二三子问》释初九爻辞说：“孔子曰：龙寝矣而不阳，时至矣而不出，可谓寝矣。大人安佚而不朝……亦犹龙之寝矣……故曰寝龙勿用。”帛书和通行本比较，以“寝”替换“潜”似另有深意，“不朝”则似乎隐藏着后来老子“无为”之意。帛书《易之义》释九四爻辞为“隐而能静也”，《象传》则说是“或跃在渊，进无咎也”。这里从深渊中的龙自然隐而静的状态，联想到人之君的隐与静，或在隐静中的“进”，也会无咎害，老子崇尚“好静”、“无事”的思路与这里相符合。帛书《二三子问》解释上九爻辞“亢龙有悔”中，直接把龙称作是“为上”与“圣人”，就更清晰了。对照《老子》的名言：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”（第六十七章），显然是受了“龙”之勿用、在渊、有悔的某种启示和影响。

其次，在政治思想上，老子对宇宙观本源之道及其特征的描述和阐发，目的在于为处于大变革时期的社会和人生寻找应当遵循的普遍的原则，为此他提出了“自然无为”、“柔弱不争”、“致虚守静”的思想。这些思想的某些方面可以看到《易经》的影响。（1）功成名就身退思想似与遁卦有关。“遁”，就是隐藏、逃避、退守。欧阳修《易童子问》说“遁者，先之见也”。程颐《程传》说“君子退藏以伸其道”。该卦爻辞分别讲到“遁尾”、“好遁”、“嘉遁”、“肥遁”等，在“人事”上，就是指君子当衰坏之世，“身退而道亨”。这些对老子提出功成名就身退的处世哲学有启发。（2）坤卦六四爻辞“括囊，无咎无誉”。“括囊”就是扎住口袋，喻指人不说话、不暴露自身，那当然无害处也无赞誉惹身。与遁卦隐身主旨一致。（3）节卦的节俭思想也影响到老子。卦辞曰：“节，亨。苦节，不可贞。”“节”，即俭；“苦节”，指以节俭为苦，表明所占之事不可行。“俭”是老子三宝之一，可以看到节卦的影子。（4）损、益分别是《易经》第41、42卦，正反面讲的损益之道。结合《易传》的解读，损下益上应“惩忿窒欲”，损上益下则“民悦无疆”。《老子》第七十七章中有所反映，它批判“损不足奉有余”，希望那有道的人能“损有余以奉不足于天下”，并主张这些有道之人，“为而弗有，功成而弗居”，不显露自己之德贤等。（5）同人卦主张赞同应和他人。根据整卦卦辞和爻辞的主旨，同于门外之人、城郊之人，只是无咎、无悔，而仅仅同于宗庙的人，就有困难了。这里是说邦国大事只靠宗族的赞同是不成的，还要同邦国乃至天下的人民意志相通相同，才是有利的。这与老子的“以百姓之心为心”似乎相通。

再次，在变易、变化观上，二者相通之处更明显。泰卦九三爻辞：“无平不陂，无往不复。”否卦则蕴涵着否极泰来的转化。老子看到事物“反”、“弱”的一面与“正”和“强”的另一面，强调“反者道之动”，“柔弱胜刚强”。



同样,蹇卦、困卦突出了险难和困境中事物的凶与吉,“人事”上则启发人如何对待难与易、逆与顺。老子极有可能在《易经》启发下,提出了“祸福相倚”、“难易相成”等辩证法,从内容上的相连相通与成书时间先后来推断,认为《老子》是对《易经》养料的汲取,是对有关思想的概括,有一定合理之处。

有的学者通过对帛书《易》之《要》篇关于孔子与子贡的答问,以及其他资料的分析,得出看法“孔子所说的那几条理由,皆适用于老子。事实上,老子当比孔子更早更多地接触与研究《易》,受其影响更大”<sup>①</sup>。由上述分析看,这种见解很有道理。

### (三)《老子》对《易传》的影响

这方面的影响涉及《易传》思想的学派属性问题,学界有不同的看法,也有学术争论。众多学者主张《易传》思想主流是儒家的。例如,吉林大学金景芳先生及吕绍刚教授等旗帜鲜明地坚持《易传》就是儒家作品,准确地说是孔子及其后人创作,因为其思想主人世,在天人关系上《易》和儒近而与道家远,因而《易》被尊为儒家经典之一。另有部分学者从道家、阴阳家、墨家、法家等诸家倾向分析《易传》的学派属性,认为不能把它完全归为儒家作品。

笔者认为,《易传》与儒家与孔子的关系无论如何是不能否定的,但是也不能由此就完全否定《易传》与阴阳、道、墨、法诸家的联系。仅就《易传》与道家的关系而言,无论从《易传》大部分篇章或主要篇章成书于战国中晚期来考虑,还是从思想内容的比较来看,都能够看到《老子》对《易传》的影响。

在《易传》“十翼”中,《彖传》写作最早,对《易经》解释最有系统性。近代易学家李镜池先生曾指出,《彖传》作者并不是纯粹的儒家……迹近“无为主义”的道家思想。他举例论证,《彖传》是以天道来说明人道的,对乾坤二卦的理解来自老子。

《文言传》是对乾坤二卦专门的阐释和发挥,在这种阐发中表露出《老子》的踪迹。如解释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”说:“子曰:龙德而隐者也。不易乎世,不成乎名。遁世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则违之,确乎其不可拔,‘潜龙’也。”孔子说,所谓“潜龙勿用”是譬喻有龙一样品德而隐居的人。他不被污浊的世俗改变节操,不迷恋于成就功名;逃避这个世俗不感到苦闷,不为世人称许也不苦闷;称心如意的事付诸实施,不称心的

<sup>①</sup> 尹振环:《〈易经〉对〈老子〉的影响》,载《贵州社会科学》1997年第5期。

事决不实行,具有坚定不可动摇的意志,这就是“潜伏的巨龙”。可以发现道家的意味就很浓了。

坤卦六四爻辞“括囊,无咎无誉”,《文言传》阐发说:“天地变化,草木蕃;天地闭,贤人隐。《易》曰‘括囊无咎无誉’,盖言谨也。”天地运转变化,草木繁衍旺盛;天地闭塞昏暗,贤人隐退匿迹。《周易》说,束紧囊口,免遭咎害,不求赞誉。大概这是譬喻谨慎处世的道理吧。这里表现出来的退让、不争、保身的哲学与老子思想是一致的。

《系辞传》是对《易经》的通论,不仅总论占筮大义,而且诠释《易经》的基本原理,是《易传》哲理思想的代表作。在这篇通论中,多处反映了《老子》为代表的道家思想的影响。例如,在开篇第一段就有:“乾以易知,坤以简能;易则易知,简则易从”,“易简,而天下之理得矣”。乾的作为以其平易为人所知,坤的作为以简约见其功能。平易就容易使人明了,简约就容易使人顺从。明白乾坤的平易和简约,天下的道理就都懂得了。老子和道家崇尚自然、朴素,主张返璞归真、复归于婴儿,这种精神追求被《系辞传》作者领悟和汲取。

又如,“《易》无思也,无为也。寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此?”出自《系辞传》这一段话,用反问语气加强了作者肯定的意蕴:大《易》的道理不是靠冥思苦想得来的,而是自然无为、通过体认和感悟所得。它寂然不动,根据阴阳交感相应的原理就能会通天下万事之理。如果不是通晓天下极为神妙的规律,谁能做到这样呢?这段话直接使用了“无思”和“无为”表达《易》的特征,显然带有道家鲜明的思想倾向。

还有,《系辞传》讲:“君子藏器于身,待时而动,何不利之有?”这是接第40解卦上六爻辞关于王公发矢射击高城上的恶隼的诠释,作者阐发:君子身上预藏武器,等待时机而行动,这哪会有什么不利呢?也是用反问语气增加了作者的肯定,也表露出道家的高人一筹的智慧。老子之道主张“退隐”和“藏器于身”是一致的,都不完全是消极的,表面上的“无为”,蕴涵着“退藏以伸其道”,待机而动,“无为”而“无不为”。

台湾籍学者、现任美国夏威夷大学教授陈鼓应一贯坚持《易传》是道家的著作,专著有《易传与道家思想》(三联书店1996年版),在学界有重要影响。该著包括六大部分,分别从《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《帛书》等方面详细分析了其中的道家思想倾向与思维方式。如,陈教授认为《彖传》的天道观是以道家思想为主体;《系辞》是稷下道家之作;《说卦》“穷理尽性”、《序卦》“相反相因”属于道家理路;帛书《易》与黄老思想亦十分密切。

也有国内学者肯定《易传》中的道家思想成分。如,张其成主张“易道”

是中华文化的主干，提出儒家、道家思想的交叉点就“易道”，因为《易》统贯儒家和道家。<sup>①</sup>

#### (四) 易学与道教

道教文化和易学文化是在中国远古文化的传统上产生出来的具有代表性的两种文化。这两种文化既有不同的特色，又有其内在的关联。道教文化以“道与神仙的信仰”、“追求长生”作为其思想文化的重要内核。易学文化是《易经》一套符号系统、神秘的卜筮之辞，对此阐发的所形成的《易传》，共同构成一个完整复杂的文化体系。两者看起来似乎是不同的，但实际上有着共同的文化源头，这就是中国远古的巫史文化。

道教形成于东汉末年，自其产生始就以杂而多端著称，其思想主流一般地说建立在对《周易》和《老子》的尊崇基础上。易学对道教的影响绝不仅仅止于其在细枝末节上的渗透，最为重要的是，从根本上决定了道教关于宇宙论、生命观、炼养术等重要内容的思维模式。

阴阳观念曾经是古代普遍流行的观念，但被《易传》吸取采用后讲阴阳法则的就逐渐归到了易学上。出现于东汉末年的道教把阴阳学说作为它们的基本理论之一，应当与《周易》的影响有关。

在道教中，特别是在“术”的部分，往往把阴阳消长作为自己的基本原则。这首先开始于汉末魏伯阳的《周易参同契》。此书讲炼丹，有两个重要因素：一是选择药物、决定配方，二是掌握火候。

其一，《周易》提出“三才之道”，主张天、地、人都遵循同一法则，而人道是取法于天道和地道的，法天象地，天人合一是易学的基本思维模式。这种思维模式在道教中贯穿始终。魏晋神仙道教的著名宗师葛洪认为，在自然万物中，唯有黄金能入火不消，埋地不朽，如果能够服用它们，那么人身就能得到黄金这种不消不朽的特质，人自然也能肉身不坏，长生不死了。这种理路正是易学中法天象地、天人合一思维模式的继承和发挥。

不仅外丹如此，在内丹中也是贯彻法天象地的思维。“天人合一”可谓内丹修炼的本质和基石。内丹说的要点，是把铅汞、水火、龙虎等等都说成是比喻，而被比喻的对象就是五脏之气。越到后来，水火坎离的作用就越突出。在内丹家看来，天地是一个大的鼎炉，天地以日月为坎离，而人身是一个小鼎炉，人身以神炁为坎离。而所谓内丹修炼的过程就是效法天地阴阳的和合，以神炁为阴阳，炼尽阴质，达到纯阳之体。道教采纳阴阳学说后，根据自己的宗教需要又有所发展。例如，从唐朝开始，道教企图消解阴

<sup>①</sup> 参见张其成《易道：中华文化主干》，中国书店出版社 1999 年版。

阳对立。“纯阳”、“重阳”、“元阳”等道号,就反映了道教的基本思想。正如《钟吕传道集》所说,天地之机,在于阴阳之升降。一升一降,太极相生。相生相成,周而复始。不失于道,而得长久。……当此时,如人之修炼,以气成神,脱质升仙,炼就纯阳之体也。

道教这种法天相地、天人合一的思维模式显然受到了易学的影响。从这种基本的思维模式出发而引发的具体的思维模式,无不是与之相关并同样受到易学的影响。

其二,《系辞传》阐发了《易》宇宙生成的模式,即“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。这种宇宙生成的模式自始至终都渗透在道教的宇宙模式之中。早期的道教经典《太平经》及《周易参同契》就是根据《周易》的这种卦象数理思维对宇宙万物的产生进行初步的描述的,这对后代的道教学者产生了重大影响。例如,南朝上清派宗师陶弘景和全真道的李道纯都对此作出解释和发挥。

道教的这种宇宙生成论都认定万物有一个共同的根源,然后这个根源产生了相反相成的对立面,如阴阳,乾坤等,再由这对相反相成的对立面互相作用,从而渐次递进地产生天地万物。比如,在这种宇宙生成论中起着关键作用的阴阳和合产生宇宙万物的模式,即是由男女交合的自然现象联想而来。

其三,顺则成人,逆则成仙。在道教学者看来,既然宇宙产生、万物演进的过程是太极→阴阳→万物,在这个模式中万物和人都是有生有灭的。人如果想要肉身不死,只要逆着这一宇宙万物生成的过程而行,达到复返先天之元成仙即可。如果说对于宇宙生成、万物演进的探讨是为了明了人之所以成为人的根本,那么丹道的修炼则在于通过逆转的方式,返本归根。

道家这种逆用丹田的修炼模式源于《易传·说卦》的“数往者顺,知来者逆”的“逆数”原理,与易学的先天、后天八卦图式密切相关。易学“逆数”说的思维模式在道教的丹道修炼中起着至关重要的作用。几乎所有的内丹家都认为,世界从无到有是宇宙万物包括人的产生过程;炼丹便是从有为始,至无为终,通过逆转丹田,达到复返先天之元,这也就是内丹家们常说的“顺则成人,逆则成仙”。

道教经书总集《道藏》内容庞杂,卷帙浩繁。其中收入不少易学著作,除了东汉魏伯阳《周易参同契》外,还有著名道教学家陈抟的《正易心法》,南宋道士俞琰的《周易集说》、《易外别传》等,都在易学发展中产生过重大影响。

### (五) 易学与佛教

佛教源于印度,创始人释迦牟尼生于公元前 565 年,卒于前 490 至前 480 年之间,略早于孔子。佛教把现实断定为“无常”、“无我”、“苦”,认为人类的社会生活、家庭生活以及个人生活都充满着苦(大苦聚)。原因完全在于人类自己的思想意识和行为自身,即所谓“惑”与“业”。通过出世、修炼可以解脱,修炼达到的最高境界叫“涅槃”。这些道理包括在“五蕴”、“四谛”、“十二因缘”等基本教理中。后来形成分化,一世纪出现大乘佛教(以前的称为小乘佛教)。佛教经典总称为“经”、“律”、“论”三藏。

作为世界三大宗教之一,佛教与基督教和伊斯兰教比较,有其独特之处:一是缘起论,佛教认为宇宙一切事物都是因缘聚合而起,因缘散失而灭,不讲怎样创世;二是多神或无神,佛教在终极世界观上是无神论的,而在信仰实践上则是多神的,有十方诸佛菩萨、护法神灵等,是多元而开放的信仰崇拜体系;三是崇尚内力和自力,佛教主张人人皆有佛性,只要不懈追求智慧,勤修善行,人人都可以觉悟成佛。

佛教开始传播于尼泊尔、印度、巴基斯坦,后来南到斯里兰卡、印度支那半岛,北到中亚细亚。西汉哀帝元寿元年(公元前 2 年)始传入我国,被称作神仙方术。东汉末大量佛经汉译出现。魏晋时与玄学结合,形成风靡一时的般若学。隋唐时佛教与儒、道并称三教,形成了天台宗、律宗、净土宗、法相宗、华严宗、禅宗、密宗等中国宗派,并传到了朝鲜、日本和越南等国。

佛教传入中国,也必然发生中国本土思想对它的排斥和斗争。在南北朝、隋唐时期,出现了历史上的三次大的“法难”:第一次是北魏太武帝灭佛(444~452 年);第二次是北周武帝限佛(577~579 年);第三次是唐武帝灭佛(842~846 年)。在三次法难后,继之五代十国的混乱,中国佛教元气大伤,很难再有盛唐气象,佛教开始走向民间社会发展。

中国化的佛教哲学融合了儒家、道家、玄学,也汲取了《周易》的思想。经过较长时期的发展逐渐成中国传统文化主流之一。中国佛教相对于儒家和道教,也有思想独特之点:在生命的快乐与痛苦问题上,佛教更加深沉一些,重视的是人生老病死的痛苦,以及寻求解脱痛苦的方式;在今生、长生与和生死问题上,佛教重视生死,《法华经》上所讲“佛为一大事因缘出现于世”,大事即生死,佛教修行就是为了“了生死”;在人本、自然与解脱上,佛教注重解脱,既关注人生痛苦又要进行改变,将人从痛苦、不觉悟的状态中解脱出来,达到更高层次、更加理想的状态;中国佛学是国学的一重要组成部分,例如天台宗、华严宗、禅宗,融中、印两国佛教精英学者的生命智

慧,表现出既融合又创新的特色;印度早期佛教偏于出世,而中国佛教,特别是佛教中国化后出现的唐代的南宗禅与近代的人间佛教,表现出比较明显的人世倾向。

就《周易》、易学与佛教的关系而言,也存在一定程度的相互影响。佛教作为一种外来文化,在其传入中国后的一定时期,首先表现为它对《周易》和易学的吸取。

《周易》与易学的思想对从印度传入的佛教产生了重要影响。南朝梁武帝萧衍既是佛教徒又通晓儒家经典,《隋志》记载其有解易著作《周易大义》等,糅合易佛。唐朝佛教徒和道教徒或专攻《周易》象数义理,或借用易阐释宣扬教义,如,宗密在著作《原人论》中,引汉易的太极元气说解释宇宙形成的过程,把“太极生两仪”理论作为立论的基础。

佛教和易学联系之中最重要的是华严宗、禅宗这两个有中国特色的宗派,因为它们和《周易》具有某些共同性。禅宗中曹洞宗有一著名的开导学生的方法叫五位法,禅宗学者认为这个方法和《周易》的离卦六爻的变化原理是一致的。易学学者和佛教学者都认为《周易》和华严宗思想是相通的。华严宗认为,它的无相观念和《周易》的六十四卦与三百八十四爻的变化原理是一致的。如,艮卦和华严思想是相通的,都表现了事物动静自如这样的基本观念;又如,华严宗思想与易学的整体观念、“天人合一”观念也是一致的。华严宗派当中的著名学者李通玄用《周易》来注解《华严经》,他写成《新华严经论》这一著作。该著认为易象含于华严,提出“艮为文殊,震为普贤,兑为观音”之说,将有往有复名修菩萨道,合于复泰等消息卦,且将二十四卦、八卦方位图等,屡屡应用成华严之境。<sup>①</sup>

易学在汉代以后特别是宋明以来的演变与发展过程中,也受到了佛教哲学思想影响。如唐朝李鼎祚、孔颖达解《易》中受佛教观念影响;周敦颐《太极图说》受到禅宗虚无说影响,王夫之借用佛教“能”与“所”概念阐发其易学哲学。

自宋明理学和心学繁兴以来,易学与佛学关系受到学者关注,他们运用各种理论试图阐明二者不同寻常的关系,以《易》解禅与以禅释《易》之风愈演愈烈,出现了不少禅易相通之作。其中,明代大学者智旭的《周易禅解》是代表作。此书分十卷,认为“易理”即“天”理、“易理”即“生”理、“易理”即“心”理,结论是“易理”即“禅理”。<sup>②</sup>

另外,佛教学者对周易学也有批评。例如,《周易》认为精气是个物质,

<sup>①</sup> 参见张其成《易道:中华文化主干》,中国书店出版社1999年版,第97页。

<sup>②</sup> 参见谢金良《援禅以证易,诱儒以知禅》,载《大易集说》,巴蜀书社2003年版,第326页。

能变成游魂(“精气为物,游魂为变”),佛教学者认为这是不对的,物质是无法变成精神的。这些对推动研究物质和精神的关系问题起了一定作用。

关于易学与佛教的关系,也引起了现代学者关注。例如潘雨廷有专著论述,《易与佛教》共十四篇文稿,分前后两部分。前半部分为《易》与印度佛教,分别论述《易》与《华严》、《维摩诘》、《观无量寿》、唯识等大乘经论以及与原始佛教的关系。后半部分为《易》与中国佛教,分别论述《易》与中国佛教主要流派禅宗、密宗、净宗核心思想的关系。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见潘雨廷《易与佛教易与老庄》,上海古籍出版社2005年版。

## 第八章 易学与管理

管理学是关于管理活动的基本规律和一般方法的科学,是一门综合性的交叉学科。它的目的在于研究在现有条件下,如何通过合理的组织和配置人、财、物等因素,提高生产力水平,促进社会良性运行,达到最佳效率和效果。华夏文化包含十分丰富的管理思想,其中《周易》和易学凝结着中国古代先哲的独特管理智慧。

### 一、太极管理

在《周易》和易学中,关于“易有太极”和“三才之道”的观点,关于阴阳共存、平衡、相生相济、相互制约的思想,都蕴涵着决策管理、战略管理、整体管理、系统管理、和谐管理、柔性管理等一系列管理原则、方法和模式。

《系辞传》中的一段名言:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”这是《周易》宇宙生成论的概括。这个逻辑推演系统为“太极→两仪→四象→八卦→六十四卦→三百八十四爻”。在这个推演体系中,无疑“太极”是始源。但它本身是什么,自古以来有不同的理解,从哲学上说是宇宙原初混沌之气。人们根据不同的理解绘出了不同的太极图,有古太极图、先天太极图、陈抟的太极图,周敦颐的太极图等。

在这个大视野下,易学确立起“易与天地准”、“三才之道”的观念和思路。就是说,在“太极→两仪→四象→八卦→六十四卦→三百八十四爻”中,易学将万事万物纳入一个宏观而系统的框架体系,人事即其中重要内容。六十四卦是一个大系统,其中每一卦都是一个小系统。“三才之道”的“三道”各有其功用,分而言之,天在“始万物”,地在“生万物”,这两者往往合称为天地“化生万物”。人的作用在“成万物”。“三才”也可简称为天人关系。八卦是伏羲时代八个官的标志,这在高亨的《周易古经今注》中有说明。从太极、阴阳(天道)到吉凶、大业(人道),就是所谓“推天道以明人事,以卦“考天时,察人事”,明王道,定人伦”。

这种整体思维和系统思维,首先要求人们确立整体管理、系统管理的



理论。也就是说,无论是治理大到一个国家还是一个小的区域、一个单位,无论是管理一个企业还是一个机关,无论是对人的管理还是对财、物的管理,对于管理者而言,首先要有宏观的视野和系统的思路,把管理对象看作一个整体,看作一个系统,都要牢固树立全局意识和系统观念,而不是只见树木不见森林,不是头痛医头脚痛医脚。

同样重要的是决策管理、战略管理。一个整体由许多局部构成,一个大系统内又有众多子系统,无论是企业还是事业单位,其生存和发展都有许多因素和矛盾制约。但在众多因素和矛盾中,最重要的是决策和战略。从哲学上理解为宇宙原初混沌之气的“太极”,从管理学上说就是管理者的决策思维,决策对制定企业战略至关重要。在当今时代,有些企业能够从小到大、由弱变强,迅速发展,而有些企业却发展缓慢,甚至破产倒闭,一个重要原因就是主要领导者在作出重大决策、制定战略时,其指导思想有正确与错误、高明与低下之别。可见,决策是现代企业成败的关键,决策和战略决定了一个企业长远的发展方向和竞争地位。因此,著名经济学家、诺贝尔经济学奖获得者西蒙说:“决策是管理的核心,管理就是决策。”

《周易》、易学建构的宇宙系统和思想体系以阴阳关系为基础,在阴阳关系中重视的是阴阳共存、平衡,相生相济,相互制约。一阴一阳,一柔一刚,相辅相成。因此,东方管理重视刚柔兼备,刚柔相济,在刚性管理的同时强调柔性管理,目标是达到和谐管理。管理或许更为准确、清晰的定义是:管理,就是通过关注生产和销售、战略和执行、制度和方略、稳定和变革基本关系及其平衡,以使组织趋向目的的一门艺术。

企业管理几乎是让每位老板都头痛的事。企业小的时候靠老板的个人魅力和创业的激情便可以运作得很顺畅,一旦到了一定规模,方方面面的问题都会暴露出来。有的企业的管理层整天充当救火队员的角色,结果却是一波未平,一波又起,问题越处理越多。通用公司前总裁韦尔奇曾说过:企业的管理主要有两把尺子,一把硬,一把软。硬尺子即企业的目标,从大的方面讲是企业的使命,从小的方面讲是企业的销售额或利润指标。软尺子是价值观,从小的方面讲是指做事的方式,从大的方面讲则是指企业文化。所谓“家有家法,帮有帮规”,企业必须建立明确的游戏规则,明确什么是应当鼓励的,什么是应当禁止的,并有一套评判是非的标准。企业的价值观必须得到员工的认同并有效地传递给员工,使之成为员工行为的准则。当然,用好柔与刚、软与硬这两把尺子,仅是理念上的重视是不够的,还要有一套策略与方法,并与利益机制有效结合起来,充分发挥利益的驱动作用。虽然管理上的柔与刚、软与硬不能解决企业的所有问题,却可以弥补企业在管理上许多方面的不足,帮助管理者抓住管理的主线,使员

工清楚企业要往哪里去,自己应该做什么,以及按照什么方式去做,从而极大地提高管理的效率和效益。

在当今世界,在政治、经济和企业管理中存在两种不同的思路:一种重物,以物为中心,把人看作物的奴隶;另一种重人,以人中心,视人为物的主宰。有学者指出,《周易》的特点在于坚持太极思维方式,理正人与自然、人与人的关系,确立了天人之际的三纲领,即《说卦传》所谓“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”。天道、地道、人道三道并立,而以“人道”居中心。这一思维方式。为观察分析问题确立了具有东方思维特色的优良传统,形成了治国理财之道的区别于西方的东方管理原则。这种管理原则在处理崇德与广业、聚人与备物、自强与合众、进取与忧患四重关系中得到具体体现。<sup>①</sup>

## 二、动态与权变管理

《周易》在思想内容上一个突出特点就是充分而透彻的变易性。《系辞传》说“一阴一阳之谓道”,《易》道“为道屡迁”,“唯变所适”,其核心在阴阳变易、刚柔相易。阴与阳的相互依存、相辅相成、相互贯通和相互转化原理,为企业管理观察和解决矛盾提供了借鉴。西方管理学重的权变理论与中国古代易学有异曲同工之妙。

权变管理理论的研究始于 20 世纪 60 年代,并于 70 年代逐渐形成体系。美国尼布拉加斯大学教授卢桑斯(F. Luthans)在 1976 年出版的《管理导论:一种权变学》系统地概括了权变管理理论。这一理论的核心就是力图研究组织的各子系统内部和各子系统之间的相互关系,以及组织和它所处的环境之间的联系,并确定这种变数的关系类型和结构类型。权变管理理论的精髓在于“变”,其关键思想是管理者能否敏锐地察觉到这种“变”,并及时应变。它强调在管理中要根据组织所处的内外部条件随机而变,针对不同的具体条件寻求不同的最合适的管理模式、方案或方法。

作为一种管理学理论,权变管理最早由美国的管理学家提出,但是作为一种哲学思维,权变思想由来已久,我国先秦时期的哲人对这一思想有深刻的认识。例如,《论语·子罕》:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”就是说,可以与他一起学习的人,未必同他一道取得某种成就;可以同他一道取得某种成就的人,未必可以同他一道事事依体而行;可以同他一道事事依体而行的人,未必同他一道通达权变。

<sup>①</sup> 参见唐明邦《太极思维方式与东方管理原则》,载《孔子研究》1993 年第 4 期。

这里就提出了著名的权变即通达权变思想。一百多年以后,孟子继承并发展了孔子的这一思想。

《周易》以其充分而透彻的变易性思想著称于世。“变”的观点在《周易》和易学中贯穿始终,圣人作《易》的目的在于开物成务,把认识和利用客观规律二者结合起来,围绕着这一目的,《易传》提出了变通的原则。《系辞传》中有“变通者,趣时者也”。“趣”即趋,是主动适应之意;“时”是时机时运,即组织的外界条件。组织是一个开放的系统,不能脱离外界环境而孤立地存在。在现代市场经济中,环境的变化极为迅速,这就要求管理者必须全面地收集信息,掌握市场动向采取变通的方法去主动适应,并积极采取对策。

《系辞传》说:“《易》,穷则变,变则通,通则久。”《周易》阐述的是变通的道理,事物发展到了极点就要变,变了才能通达,通达才会长久。“穷则变”是物极必反的道理,“穷则变,变则通”,意味着充分发挥管理者的主观能动性,适时达变以达到由穷变通。《系辞传》明确对变化作了界定:“化而裁之谓之变”,“一阖一辟谓之变”。此“变”指阴阳相互裁节,即阴阳相互替代,如开闭门户一样,打开后则关闭,关闭后则打开。在现代管理学里,我们将这种“通权达变”的管理方法称为权变管理,在这一理论下,管理理论和管理科学不存在一种最优的方法适用于所有的情况,而是在“普遍原理”与“视情况而定”之间有一个折中地带,应根据实际情况确定具体的管理手段和方法。

从总体上看,权变管理是一个积极有为的过程。组织从形成之初要经历一系列包括产生、发展、成熟、衰亡等过程,为了便于描述,管理学家将其划分为几个阶段,实际上这一过程是连续的。《易经》中有六爻系统,按《易传》规定,每卦六爻,自下而上,初、三、五为阳位,二、四、上为阴位。若阳爻居阳位,阴爻居阴位,是为阴阳当位;反之,则为不当位。其中初爻为事物之始,上爻为事物之终。初爻之时,事物如何发展尚难于看出,到了上爻,结果既已彰显,就很容易了解了。中间的二、三、四、五爻,呈现的是事物变化和发展的具体过程。<sup>①</sup>

随着全球经济一体化的日益深入,组织所面临的内外环境更加复杂。权变管理理论对组织的决策、计划、领导等方面的作用越来越受到人们的重视。现实企业运营要面向市场,而市场中充满变化和不确定性因素,经常遇到种种问题和矛盾,如企业与政府和社会的关系、企业与市场 and 消费者的关系、企业生产与资源和环境矛盾,企业经营规模、数量、质量、效益之

① 参见彭志忠、柳进《权变管理理论与〈易经〉的哲学思考》,载《周易研究》2006年第5期。

间的关系,长期战略目标与当前计划,企业内部管理层与广大员工之间的关系,等等。可以说在这里风险与机遇同在,成功与失败并存。因此,经营管理如果搞形而上学,僵化固执、墨守成规,就意味着亏损和破产;而以辩证思维对待这些问题和矛盾,实行动态管理、通达权变,则是几乎所有成功企业家的选择。正如英国立布克集团总裁西伟尔·史定所说:“迅速应变乃是生意兴隆的要诀。”

权变理论为人们分析和处理各种管理问题提供了一种十分有用的视角。它要求管理者根据组织的具体条件及其面临的外部环境,采用相应的组织结构、领导方式和管理方法,灵活地处理各项具体管理业务。这样,就使管理者把精力转移到对现实情况的研究上来,并根据对具体情况分析,提出相应的管理对策,从而有可能使其管理活动更加符合实际情况,更加有效。同时,权变学派使人们对管理的动态性有了新的认识,而以往人们对管理行为大多是从静态的角度来认识的。当然,权变理论也有缺陷,这主要在于它没有提出统一的概念和标准,未能形成普遍的管理职能,使得从事实际工作的管理者们感到难以把握。

### 三、预测管理

太极管理和动态管理,必然包含预测管理。三者之间有密切的关联。

《周易》六十四卦体系、每一卦六爻结构给我们展示了丰富多彩、特色鲜明的时空模式与时位观念。“时”即时间和时段,是否“适时”表明事物变化发展的火候;“位”即空间,是否“当位”标志着事物所处的状态。《周易》以时统位、摄位归时,又纳万象入时中。透过这些模式,它告诉人们应当奉天明时、顺天应时,特别要“与时偕行”,“从革适变”。它也告诉人们如何“守位”。《系辞传》说:“圣人之大宝曰位,何以守位?曰仁。”这是用人文理智对待宇宙时空之变。如何对待“不当位”,即知变、适变、应变等。《周易》的预测机理则融合在这种时空模式和时空观念中。

任何人都关注自己的命运甚于关注自己周围的一切,任何人都关注自己的未来甚于关注自己的过去和现在。如果说《周易》崇德尚义以君子贤人为出发点,希望为普天下树立楷模;那么,《周易》言吉凶祸福则不管君子贤子还是黎民百姓,不论邦国宗族大事还是家身饮食细节,希望为凡人生命、生活提供预测和指导。因此,吉凶祸福是现实人生最切近的问题,与人的实际生活关系最为密切。

凡事预则立,不预则废。任何一个企业、事业的发展,任何一个人做任何一件事,都处于一定的时间和空间中。特定的时空对于希望成就事

业的人们,可能有利也可能不利。人们尤其是企事业单位的领导人和管理者,如何充分利用有利的时空,又如何将时空的不利转变为有利,此即管理中的时空运筹,运筹必然需要策划和预测。《周易》和易学包含深奥的预测管理意蕴。

《周易》由《易经》和《易传》组成。由于这部经典本身具有多重结构,既包括《易经》的卦爻符号和卦爻辞,又包括《易传》的“十翼”,在内容上反映了远古、中古和近古不同时期的文化,容纳了卜筮、哲学、科学、史学等各种复杂的成分,所以人们可以各执一端,根据自己的见识把它复杂的性质归结为某种单一的性质。下面我们来认识一下其卜筮方面。

据考古发掘资料看,人类早在新石器晚期就利用占卜来预测了。《易经》的最早产生可以追溯到这个时期,大约相当于传说中的伏羲时期。当时文字尚未出现,人们所掌握的知识十分贫乏,思维水平极为低下。人类不仅不可能从哲学的高度把握世界,连至上的神的观念也没有产生,而普遍信奉一种原始的巫教,人们在做大事、重要的事之前习惯于借助龟卜、筮占以及其他一些古老的占卜形式。

从筮占来看,其特点是人们根据蓍草排列所显示的数与形的变化(如《系辞传》所载四营十八变)来预测吉凶。这种占卜与其他形式相比,具有一种潜在的优越性,可以通过无数次的排列组合,逐渐把数与形的变化推演成一个整齐有序而又稳定规范的符号系统。《易经》六十四卦三百八十四爻所组成的符号体系,就反映了当时受原始思维支配的巫术文化的特色。如果说这套符号体系蕴涵着某种智慧,那么可以说其中隐含着一种神人交感的观念,表现了人类试图掌握客观事物因果联系的努力,这也正是《易》之卜筮功能的理由所在。

与原始的筮占相比,《易经》的显著特点就是在那套抽象的卦爻符号之外,又增加了一套由卦爻辞组成的文字表意系统。虽然这套文字表意系统的素材不过是一些筮占的记录,但经过多人的一番整理分类、加工改造,最终提炼成为卦辞和爻辞而按一定规则系于卦爻符号之下,力求使两套系统相配合。这就是古代先哲的一个创造,因而具备了多方面的功能,容纳了更多的信息,启迪了更丰富的思路,使原始占卜的性质和意义逐渐变得复杂起来,使初级的预测具有更强烈的实用性价值。

这种人文价值和文化意义到了后来的《易传》就发生了根本性提升。在历代不断的释经、传经、阐经的过程中,人们的抽象思维水平得到突飞猛进的发展。随着学《易》与研《易》者的大量增加,特别是较高水平学者的不懈研究,出现从不同角度阐释易理的作品,这就是汉儒称为“十翼”的《易传》陆续问世。《易传》将天道与人道更密切联系起来、贯通起来,模糊的、

歧义性的远古文化上升为“天人之学”，一种古代世界观和方法论。其中，《周易》和易学的预测管理也变成一种具有哲学意义的思想，或者直接成为一种管理哲学。

《系辞传》说：“夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽……”“圣人成能，人谋鬼谋”，“精义入神，以致用也”，“探赜索隐，钩深致远”。这些都表明了其预测性、实用性价值。孔子说过，“人无远虑，必有近忧”。东方管理学认为，预测的要求是“有远虑”，“有所忍”。根据各方面实际情况，经过认真分析，对发展前景作出预测，制定企业战略，无疑是现代管理的不可或缺的内容。

#### 四、管理者的素质与境界

相同的企业，客观条件基本一致，为什么不同的人来领导、来管理，其效益大不相同，甚至有天壤之别？胸襟、素质、境界等方面的差异，是将管理者区分开来的主要根据。

《周易》的观点在传统文化中具有鲜明的特色，它紧紧抓住“德”和“业”两条谈论人的素质和境界。“人”在此往往指领导人、管理者、专家等，即君子，认为君子应当“进德修业”、“崇德广业”，进而达到“盛德大业”与“广业利世”，即“备物致用，立成器以为天下利”。圣人的智慧之所以伟大，就在于备置实物让人使用，创成器具来便利天下。这也是圣人对易道的运用。崇德广业是过程，这个过程应达到的价值目标是盛德大业。易道显现于仁德，潜藏于日用，圣人努力效法此道，则“盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德”（《系辞传》）。广泛获有万物叫做弘大功业，日日增新不断更善叫做盛美德行，盛美德行与弘大功业两方面的高度统一，就是君子之为君子的人生价值观。《周易》十分重视人的功业、事业，充分彰显了易道的“致用”“利用”，由此构成易学思维论和价值论的最具特色的内容。

功利是与德义相对的方面。《易经》卦爻辞中“利”字屡见不鲜，主要是指是否有利于贞（占卜），是否吉利。《易传》中“利”字出现达近百次之多。《系辞传》谈“功”主要是指事功、功业等，如“易从则有功”、“功业见乎变”、“同功而异位”等。《周易》的功利观主要包括：阴阳和谐便有利，刚抑柔柔顺刚则多功，顺天应时获吉利，诚信、谦恭、团结有利。这方面的论述很多，在前面章节部分中已从不同侧面谈及。对于义与利关系，《周易》与《论语》等儒家典籍的观点也不同，正如《乾·文言传》所说：“利者，义之和也”，“利物足以和义”。《系辞传》也说：“何以聚人？曰财。理财正辞、禁民为非，曰义”，“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”。这就将德、义、利三者统一起来了。德业并重、德、义、利融合，这是《周易》和易学反复倡导的管理

者的素质与境界。企业管理是这样,行政管理也是如此,大到国家管理更是如此。

现实中由于企业内外因素复杂多变,市场竞争日趋加剧,很少企业能“稳坐钓鱼台”、长期保持兴旺局面。多数企业发展呈现波浪式曲线轨迹,甚至有的企业创业不久就出现危机而倒闭。企业领导人和管理层是否有忧患意识、能否居安思危是经营管理中的大问题。《周易》丰富而深沉的忧患意识可以提供鉴戒。这种意识发轫于古经而成熟于大传,从“经”到“传”浸透着作者以价值的视野,对人生和事业以终极关怀的浓浓情意。从谨言慎行到得失进退、安危存亡,《周易》以深沉的忧患意识反复向人们示警,甚至不厌其烦。其目的在于告诫人们安身、守位、保国,从暂时中获得永恒。这正是“君子以恐惧修省”,“忧劳可以兴国,逸豫可以亡身”。富士康集团2010上半年的“13跳”发人深省,如果管理者具有忧患意识,通达权变,改善管理,及早采取对策,悲剧是可以避免的。从年轻员工角度看,他们的人生观(包括生活态度和心理素质、心态等)也是有问题的,亟待加强自我修养和心灵改善。

企事业组织的主导者是人,管理最重要的是人的管理,建立和保持良好的人际关系是现代管理的重要内容。和谐气氛与环境的创造,有赖于企业管理者的倡导和推行。《周易》在人际关系方面表述很多,突出要点:一是诚信。第61卦为《中孚》,九五爻辞为“有孚挛如,无咎”。《乾·文言传》在阐发九三爻辞时对“君子进德修业”解曰:“忠信,所以进德也;修辞立其诚,所以居业也。”二是团结、和谐。萃卦和同人卦讲人们要亲附聚合、和同有道,《易传》讲“二人同心,其利断金”,“圣人感人心而天下和平”,“君子通天下之志”等。用这两条看当前社会的人际关系,诚信缺失和人情功利化值得我们思考,对管理提出新课题。诚信和团结在现代社会仍然被奉为道德圭臬,市场经济独特的运行机制更加凸显了它的价值。重建信用理念和守信重诺的行为规则是规范经济秩序的必由之路,也是法治社会的基本要求。“和”的理念对于形成我国传统管理思想和方法有重要影响,千百年来“和为贵”、“和气生财”的观念已经成为一种普遍的生意经。清代山西票号的创立、二战后日本企业的兴盛等都是著名的例证。

近年来,本人在给大型企业讲学、从事文化策划活动中,在与企业管理精英人士交流中,越来越深切地感受到:搞好企业文化和企业管理必须立足国情,从《周易》等传统文化的源头深入挖掘和汲取精神营养,大力弘扬中华民族文化。否则,一味照搬照抄西方的东西,特别是崇洋媚外、机械地照搬西方文化,而不注意“消化”和转化,于企业文化和企业管理

无益,甚至有害。当代学者余敦康<sup>①</sup>、成中英<sup>②</sup>、曾仕强<sup>③</sup>等人的著述,提出了某些新见解,具有一定参考价值。高原的文章<sup>④</sup>则提供了较为丰富的资料信息,值得关注。

---

① 参见余敦康《易学与管理》,沈阳出版社 1997 年版;《易学中的管理思想》,辽宁大学出版社 1998 年版。

② 参见成中英《C 理论——中国管理哲学》,中国人民大学出版社 2006 年版。

③ 参见曾仕强《大易管理》,东方出版社 2005 年版。

④ 参见高原《〈周易〉管理学综述》,载《周易研究》2008 年第 4 期。



## 第九章 易学研究在国外

如果要全面了解《周易》与易学的文化价值和现代价值,在上述内容之外,还应当拓宽视野,了解易学研究在国外的情况。下面我们来看《周易》和易学在近代欧洲、东亚以及 20 世纪西方的传播和影响。

### 一、《周易》在近代欧洲的传播和影响

中国与欧洲的交流最早是从物质产品开始,而后伴生文化的交流。据文献记载,中国出产的精美的丝织品,早在公元 2 世纪上半叶即有希腊商人贩运至欧洲,后来就有了著名的“丝绸之路”。13 世纪初期至 14 世纪中叶的百余年间,许多参与东西方交往的随军、出使、朝贡、传教和经商人士所留下的见闻和记载,“正是那个散播和扩大人们的思想及刺激想象力的年代的真实反映,也是距离遥远的东西方人民增进彼此了解的历史见证”。<sup>①</sup>

中国传统文化(包括《周易》)开始传入欧洲,主要应归功于我国明清之际、欧洲资本主义兴起之初来华的传教士耶稣会士。西班牙道明会士高母羨(Juan Cobo)将我国明人范立本的《明心宝鉴》翻译西传,意大利著名传教士利玛窦在中国将儒家经典“四书”译成拉丁文,并寄回国内。

利玛窦(Mathew Ricci,1552~1610 年),中国士大夫多称他为“利公”、“利子”、“利先生”,也有人称他为“利进士”(博士)。如果从进入澳门算起,利玛窦在中国传教、工作和生活了 28 个春秋,直至去世于北京,享年 57 岁。明万历皇帝特赐墓地,葬于北京阜成门外二里沟。利玛窦一生著述颇多,他向西方介绍中国儒学是全方位的,如对孔子及其历史地位作了具体评介,对儒家伦理思想予以较高评价等。利玛窦是“来中国的第一个西方代表人,他不但第一次正式向中国介绍了大量西方宗教和科学技术知识,而且也把有关的中国知识及其历史文化第一次正式地介绍给西方,即使在

---

<sup>①</sup> 沈定平:《明清之际中西文化交流史》,商务印书馆 2001 年版,第 43 页。

今天看来,利玛窦不失为中西文化交流史上一个最重要的人物”<sup>①</sup>。“利玛窦是欧洲汉学家的始祖,对欧洲的汉学研究作出了重大贡献。以利玛窦为代表的耶稣会士入华是欧洲汉学史上一个划时代的重要事件。”<sup>②</sup>

依据现有资料,要确切地指出《易经》传入欧洲的年月是困难的。不过可以肯定的是,早在17世纪《易经》就引起了欧洲人的注意和兴趣。法国传教士金尼阁(Nicolas Trgault)早在1628年曾将《周易》译成拉丁文。

葡萄牙传教士曾德昭(1585~1658年),在中国生活了22年之久,通晓汉语言文字,他继利玛窦之后进一步向欧洲展示了我国的“四书五经”,尤其对包括《周易》在内的经典予以详细介绍。他所著《大中国志》明确指出:“这些书的第一部叫做《易经》,论述自然哲学及事物的兴衰,也谈到命运,即从这样和那样的事情做出的预测,还有自然法则;用数字、图像和符号表示哲理,把这些运用于德行和善政。”<sup>③</sup>曾德昭是最早向西方介绍《易经》的人,同时他还最早注意到北宋的新儒家有关的思想,认为新儒家正是通过对《易经》的解释,来恢复他们所谓的“道统”。应该指出,这种视野在三百多年前实属罕见,值得称道。

意大利人卫匡国(1614~1661年)著有《中国上古史》,对孔子、孟子等儒家思想作了详细评介,同时对《易经》也作出说明。他认为《易经》最早的作者是伏羲,伏羲最早使用“易”,他不像现在人把“易”看作是数学模式,而是把它看作为星占学。在《易经》的基本内容上,卫匡国向西方介绍说,“阳”代表着公开和完全,“阴”则代表着隐蔽和不完全。“阴”和“阳”两种符号相结合构成了八个“三重的符号”(teigrams),分别代表天、地、雷、风、水、火、山、泽;这八个符号反复相变又产生六十四种“六线形”(hexagrms),它们分别象征和预示着自然和社会的各种变化和发展。在这部著作中,他不仅向西方指出了《易经》的作者,而且他第一次向欧洲公布了八卦、六十四卦图,从而使西方人对《易经》有了直观的了解和认识。

谈论中国传统文化在欧洲的传播和影响,还应提到比利时人柏应理(1622~1693年),他于1687年在巴黎用拉丁文出版《中国哲学家孔子》。此著内容丰富,在欧洲引起很大反响。在书中,柏应理引用了《周易》的名言:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”说在孔子那里不像在宋朝新儒家那里一样,“太极”并不是一个根本性的概念。“把孔子的思想解释成一种自然理性,把新儒家判定为一种唯物主义学说,传教士的这

① 何高济等译:《利玛窦中国札记·中译者序言》,中华书局1983年版,第11页。

② 林金水:《利玛窦与中国》,中国社会科学出版社1996年版,第266页。

③ 曾德昭著,何高济译:《大中国志》,上海古籍出版社1998年版,第59页。

两个基本点直接影响了 17~18 世纪的欧洲思想家,从而产生了完全意想不到的解释和结果。”<sup>①</sup>

法国著名神父白晋(1656~1730 年),是路易十四最早派往中国的六位神父之一,入华后很快得到了清康熙帝的信任,在宫中为皇上讲授西洋科学,还奉康熙之命出使欧洲。康熙也鼓励白晋等传教士学习汉文满文,了解中国文化,为他们研究《易经》提供一切方便,并不时给予指导。现在梵蒂冈图书馆,可以查到有关白晋读《易》研《易》的圣谕,该馆藏有白晋关于《周易》的书目,如《读易记》、《易引易考》二卷、《太极略说》、《易学外篇原稿》十三节、《易学总说集》、《易钥》、《周易旨探目录数理内外二篇》等。<sup>②</sup>可见白晋学习、研究热情之高、范围之广,他对《周易》的传播在西方世界产生了重大影响,为莱布尼茨等人了解和认识《周易》搭建了一座重要桥梁。

“索隐派”在西方早就有之,也被称为“形象派”、“易经派”。白晋最先将索隐派的方法用于对中国古代经典文献的解释,也被称为创始人。其基本方法,就是从中国古籍尤其从《易经》中寻找《圣经》的遗迹。这表明白晋不同于利玛窦,他认为要在中国生存下去,只能遵循中国人祭祖、祭孔的习俗,尊重中国文化,同时又不违背基督教教义。他们试图通过索隐考据的方法,将中国文化归之于基督教文化,以弥合自身理论上的冲突,也能获得教廷支持和欧洲社会对在中国传教的支持。

因参加测绘《皇朝舆地总图》而出名的法国人雷孝思(1663~1738 年),先后在斯图加特出版了两卷本《易经》拉丁文译本——《〈易经〉——中国最古之书》。此书共分三部分:第一部分以十一章讨论《易经》的作者、价值及其内容,伏羲所创之卦与五经的价值;第二部分为《周易》的原文及注疏的翻译;第三部分则是对《周易》的批评。<sup>③</sup>这部译作 1736 年出版后,被视为《易经》的第一个西文全译本。

由于大批来华传教士和商人对中国传统文化的介绍,17~18 世纪在欧洲逐渐出现了“中国文化热”。例如,自 16 世纪以来,法国历代君主都非常喜好中国的工艺美术品。尤其是路易十四,他的王宫与各处离宫中摆放大量工艺品,而且喜爱中国人的生活情趣,曾在 1667 年一次祭典活动中,他竟化装成中国人,令出席大典者大为惊奇。又如,到了 18 世纪中叶,英国各地,上至王公贵族下至凡夫俗子,无不喜欢喝中国茶。

① 张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,东方出版社 1998 年版,第 306 页。

② 参见张西平《中西文化的一次对话:清初传教士与〈易经〉研究》,载《历史研究》2006 年第 3 期。

③ 参见方豪《中国经典之西传》,载《释中国》,上海文艺出版社 1998 年版,第 474 页。

在思想文化上,这个时期就是欧洲人崇尚理性、尊重自由的时代,他们渴望以哲学的文化来推翻中世纪的宗教文化,也就是以理性的权威来代替上帝的权威。在新旧文化交替的转折时期,欧洲思想界感到了一种莫大的精神焦虑,急于寻找一种新的心理平衡。中国文化被传教士们适时地介绍进来,这就为思想文化界接受中国古老文化创造了契机。这在法国启蒙运动中得到了充分的体现。法国启蒙思想家们将孔子、《周易》和儒家具有自然倾向的天道观、无神论以及伦理道德思想加以吸取(当然,受语言和时代条件所限,他们对中国文化的认识是不全面、不正确的,难免带有主观臆想),成为他们高扬理性、向封建神权猛烈攻击的精神武器。当时的哲学大师如伏尔泰、魁奈、蒙田、孟德斯鸠、狄德罗、马勒勃郎士等,在形成他们的思想体系时,都从历史悠久而博大精深的中国文化中汲取了丰富的营养。

伟大作家雨果称伏尔泰的名字所代表的不是一个人,而是整整一个时代。伏尔泰系统地阐述了中国的历史、法律、道德、宗教、哲学和风俗等,他认为孔子思想和儒家学说是《圣经》以前而且不同于《圣经》的一种新文化,孔子不讲灵魂不灭和来世生活,而只用健全的理性来解脱,他不炫惑世界而是开启心灵,他只是一个圣人,不是一个先知,然而人们相信他。伏尔泰指出:“当你以哲学家身份去了解这个世界时,你首先把目光朝向东方,东方是一切艺术的摇篮,东方给了西方一切。”<sup>①</sup>出于崇拜心理,伏尔泰竟将耶稣画像改易为孔子像,晨夕礼拜,更作诗赞美:孔子,真理的解释者,他使世人不惑,开发了人心。

法国重农学派的创始人魁奈(1694~1774年)认为,“真正创造财富的是农民的劳动,是农业,而不是贸易经商”。他对儒家学派重农轻商的思想十分赞赏,并且认为儒家举贤才的思想以及科举考试选拔官吏的做法,比法国世袭贵族把持官场的做法要优越得多。在他的提倡和鼓吹下,法王路易十五也曾依照中国皇帝的样子,举行亲耕仪式。由于魁奈敬重孔子,宣传儒家思想,他本人被称作“欧洲孔子”。

“百科全书派”代表人物狄德罗介绍了中国哲学发展的历史,从孔子一直讲到明末,介绍了“五经”的主要内容,谈到《易经》重视其中包含的探寻人类思维奥秘的努力与莱布尼茨由此发明二进制的关系。狄德罗指出,他们(指中国人)比我们更懂得善意和道德的科学。如果有一天发现这种学说是居一切科学的第一位,那么他们将可以确定地说,他们有两只眼,我们只有一只眼,而全世界的其他人都是盲者了。狄德罗对中华民族的结论是:中国民族,其历史的悠久,文化、艺术、智慧、政治、哲学的趣味,无不在

<sup>①</sup> 伏尔泰:《风俗论》(上),商务印书馆1996年版,第201页。

所有民族之上。正如一部分学者的意见,他们所有的优点甚至可以和欧洲最开明的民族抗争。<sup>①</sup>

德国近代著名哲学家莱布尼茨,广泛涉猎了《尚书》、《论语》、《周易》(后面将设专目谈论莱布尼茨与《易经》)、《大学》、《中庸》等儒家经典以及论述宋明理学的著作,他在与耶稣会士的接触中接受了以利玛窦为代表的传教士所主张的与中国传统文化合作的观点。难能可贵的是,莱布尼茨抛弃了当时某些欧洲人狭隘的偏见,以一个进步学者的敏锐眼光充分肯定了儒家哲学崇高的地位和价值。他说:“谁人过去曾经想到,地球上还存在着这么一个民族,它比我们这个自以为在所有方面都教养有素的民族更加具有道德修养?……如果说我们在手工艺技能上与之相比不分上下,在思辨科学方面略胜一筹的话,那么在实践哲学方面,即在生活与人类实际方面的伦理以及治国学说方面,我们实在是相形见绌了。”<sup>②</sup>更为难能可贵的是,莱布尼茨还真诚地希望西方的德国与东方的中国“这两个文明程度最高的(同时又是地域相隔最远的)民族携起手来,逐渐地使位于它们两者之间的各个民族都过上一种更合乎理性的生活”(同上,第3页)。莱布尼茨开阔的视野和睿智的眼光赢得了人们的敬重,法国学者艾田蒲给予他十分肯定的评价:“在1700年前后关注中国的人之中,莱布尼茨无疑是最了解实情、最公平合理的一个,他的著作也是唯一一部我们今天还可以阅读的著作。”<sup>③</sup>

德国哲学家沃尔弗(1679~1754年)也积极提倡和宣扬儒家思想。他用德语在大学讲授孔子思想,其影响大于用拉丁语著书的莱布尼茨。1721年,沃尔弗发表了一篇《中国的实践哲学》的演说,认为孔子哲学与基督教并不冲突,主张以儒家伦理来补充基督教所不及。

1735年,杜赫德划时代巨著《中华帝国志》出版,对中国灿烂文明的描写轰动欧洲,“汉学”在欧洲诞生。

从17世纪来华传教士译介开始到18世纪末,可以看作《周易》在欧洲传播的第一个时期,前后大约150年。这个时期的译文以拉丁文出现,尚不完备,学者的见解受到很大局限。例如,他们都把中国远古传说人物当作皇帝和著书立说的学者;他们都依17、18世纪西方眼光或自己观点看待《周易》,带有明显主观推测,难免类似盲人摸象。在这个时期,《周易》的传

① 参见张立文等主编《中外儒学比较研究》,东方出版社1998年版,第293、301页。

② [德]夏瑞春编,韩爱政等译:《德国思想家论中国》,江苏人民出版社1995年版,第4~5页。

③ [法]艾田蒲著,许钧、钱树森译:《中国之欧洲》上,河南人民出版社1992年版,第385页。

播与儒家经典的译介联系在一起,《周易》和儒家经典的传播与“汉学”在欧洲诞生和欧洲近代思想启蒙运动联系在一起。

这是一个奇特的文化现象,儒家思想在启蒙运动盛行的西欧特别是法、德两国,起了推波助澜的作用。怎样理解这一现象呢?从解释学基本原则看,解释是以理解为前提的。因为启蒙思想家们用他们自己的观点去阐释儒家,所以把中国儒学大大地理想化了,反映了他们对非基督教文化的热切渴望。他们抓住儒学的某些特点,向着他们希望的方向去理解和解释,儒学便成为主张理性、博爱和道德,主张法治和开明君主制的学派,他们借用儒学的名义实际上是在发挥他们自己的主张。19世纪俄国的革命民主主义者也有类似的情况,他们用儒家的“圣王”去解释其民主思想。由此反观英国,当时的英国经过革命和妥协之后,社会秩序已经安排就绪,资产阶级没有法国那样强烈的启蒙要求,所以英国人便能更客观地看待儒学和中国文化。虽然在英国建有欧洲最早的孔子庙,作为欧洲“中国热”的一个反映,但那只是从建筑学上考虑,具备一个中国风格的建筑物,决不会尊崇儒家。实际上英国近代资产阶级对儒家思想是冷淡的。

对于欧洲近代启蒙运动,著名学者朱谦之先生曾作过深入分析。他指出,欧洲18世纪是资产阶级哲学开始对于宗教文化之扬弃而发生了的哲学时代。固然这种哲学文化的产生,从一方面说作为欧洲当时一定物质基础上的上层建筑,有它独特的前后相承的发展规律,即使受中国的影响,也必须通过自身的社会经济条件才起作用;但从另一方面来说,却不能否定它是受了中国文化的影响,而亦为中国哲学文化的传播。所以孔子思想(也包括儒家和《周易》)在这时便成为某些人反对宗教文化之一个武器,孔子哲学的研究也不限于宗教界,尤其在当时一些自由思想家中。即因这个缘故,遂使中国的哲学文化成为18世纪欧洲思想所吸取的外来成分。于是,中国的孔子变成18世纪欧洲思想界的目标之一,孔子的哲学理性观也成为当时进步思想的来源之一,其影响遂及于法、德、英各国。<sup>①</sup>朱先生的分析非常中肯,因而极有说服力。

19世纪初至20世纪初约一百年,是《周易》在欧洲传播的第二个时期。据有关资料显示,这个时期更多更完整的《易经》译本出现,先后有五种译本出版问世,促进了汉学家《周易》研究的推进。其中,英国利雅格的译本是代表作。利雅格是牛津大学中国语言文学教授,他在19世纪中期开始接触并翻译《易经》,他态度严谨,锲而不舍,经过多年艰辛工作,终于拨开迷雾,于1882年正式出版英译本,向英国和整个西方英语读者奉献了

<sup>①</sup> 参见朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社1985年版,第189、191页。

第一部完整而可读性强的《周易》英译本。利雅格译本依清代御纂《周易折中》为蓝本,将《易经》与《易传》分列,对两者都以注脚形式提供了大量经传原文的注释和评述,注脚内容基本出自《周易折中》治易大家之言,其分量超过经传原文,为读者全面理解和研究《周易》玄奥经典铺平了道路。除了经、传译文外,利雅格译本还包括一篇内容充实的译者《前言》和一篇 50 多页的译者《导论》,对同时代和以前的不同译介作了比较、评述,详实地阐述了译者对《周易》的理解与观点,为读者提供了相当有价值的读《易》指南。<sup>①</sup>

20 世纪以来《周易》在欧洲传播进入第三个时期,将在后面另设题目评介。下面将 17 世纪末到 18 世纪初德国莱布尼茨与《周易》的关系单独说明。

## 二、关于《周易》与莱布尼茨、二进制

多年来,一种说法很流行:莱布尼茨通过在中国的传教士,得到了八卦图,他领悟到只要把八卦中的阴爻代表 0,阳爻代表 1,就可以创立一种新的记数法——二进制。而这二进制数学(0,1)是电子计算机算法语言的基础。

例如,《德国哲学家论中国》(北京三联书店 1993 年出版)一书中曾这样表述:莱布尼茨在《论中华帝国创始者伏羲的文字与二进制算术中所用的符号》一文中说:“《易经》书中共有六十四项图像。伏羲后数世纪,周文王与其公子周公,和再过五世纪后才来的孔子,都在其中找过哲理。有人甚至于要从中引出讲风水与其他的迷信之类的东西,其实,这六十四卦组成的似是伟大立法家伏羲原有的二进制算术,也是我在他数千年后重新发现的。”

又如,20 世纪 90 年代某报刊上的文章对此事写得活灵活现:……更令人叫绝的是,欧洲大数学家莱布尼茨 1701 年研究计算器原理,正处于一筹莫展时,收到法国传教士从北京寄来的“太极——八卦图”,他在拨弄玩味中,蓦然“灵感”降临,发现将八卦中的“--”当做 0,“—”当做 1,用这两个符号可以写出任何数值的数,从而创立了二进制,既巧妙地用数字译出了八卦结构,又为计算机的诞生奠定了基础,成为人类科学史上的一块里程碑。<sup>②</sup>

类似这种大同小异的说法曾经频频见诸报刊,传布甚广,其中充满误

① 参见蓝仁哲《〈易经〉在欧洲的传播》,载《四川外语学院学报》1991 年第 2 期。

② 参见林洪文《关于莱布尼茨与〈易经〉的纠葛》,载《九江师专学报》1999 年第 1 期。

读与讹传。所谓“误读”，就是指当初莱布尼茨把他得到的称之为“易图”的那张八卦图，当成是以二进制原理绘制出来的，并加以种种附会；所谓“讹传”，就是指与上述两则文章持相同看法的人，出于论证《易经》对现代化贡献的主观偏好，不仅对莱布尼茨的误读将错就错，而且刻意大加渲染，有意无意地歪曲了事实。虽经部分科学家和学者之批驳，但至今仍未销声匿迹。今天，我们有必要客观地对《周易》与莱布尼茨、二进制三者的关系做出澄清和说明。

### 1. 《周易》与莱布尼茨

莱布尼茨是一位有着极其广泛兴趣的学者，从年轻时候起，他就通过广泛阅读对中国传统文化有所了解，也抱有一定好感。1697年10月，莱布尼茨与著名的法国传教士白晋开始了通信。12月，在与白晋的通信中，莱氏阐明了自己的二进制观点。1701年11月，白晋从北京给莱氏回信，信中告诉他“伏羲六爻”的排列与二进制记数法的顺序是相同的。白晋还随信附上了伏羲六十四爻排列的木版图。经过辗转，1703年4月1日，莱布尼茨收到了这封信，并看到了伏羲易图。几天后，他完成了那篇递交给法国科学院的论文。此论文的题目是：《关于仅用0与1两个符号的二进制算术的说明，并附其应用以及据此解释古代中国伏羲图的探讨》。透过这个长题目，不难窥出莱布尼茨在此论文中不但阐明了二进制，而且已经把它与中国的八卦联系在一起了。他为几千年前中国圣人的创造与自己的发现相一致而高兴，并为自己解开了《周易》之谜而欣喜若狂。在莱布尼茨看来，上帝由混沌中创造出世界万物，正如在他的记数法中用1和0表示一切的数一样。

### 2. 莱布尼茨与二进制

二进制是一种非常古老的进位制，事实上，莱布尼茨之前已经有人提出过这种记数法。如17世纪初，英国代数学家哈里奥特在他未发表的手稿中提到了它。1670年卡瓦利埃里又一次重复了这一发现。莱布尼茨可能未见到过前人的论述，他一直以为这是自己的首创。值得肯定，由于二进制在莱布尼茨的大力提倡和阐述下，才引起人们关注，因而把二进制与莱氏联系在一起的惯说法也无太大不当之处。

所见资料显示，莱布尼茨重新发现二进制的的时间大约是在1672～1676年。1679年3月15日，他写了题为《二进算术》的论文，对二进制进行了充分的讨论，并建立了二进制的表达及运算。1696年，他向奥古斯特公爵介绍了二进制，公爵颇感兴趣。之后，莱氏还特地制作了一个纪念章献给公爵。上面刻写着拉丁文：“从虚无创造万有，用一就够了。”可见，莱布尼茨对二进制的极大偏爱存在神学方面的原因。在他看来，一切数都可



以用 0 和 1 创造出来,这正可以作为基督教《圣经》所说上帝从“无”创造“有”的象征。也就是说,从二进制中,莱氏发现了上帝创造世界的证据。1701 年,莱布尼茨将关于二进制的论文提交给法国科学院,但要求暂不发表。1703 年,他收到白晋北京来信,将修改后的论文再次送给法国科学院,并要求公开发表。自此,二进制开始公之于众。

### 3.《周易》与二进制

如果我们把《易经》中阴爻看作数码 0,阳爻看作数码 1,于是我们就可以把各种卦转化为二进制中的数了。莱布尼茨把自己的二进制与《周易》联系在一起的依据是白晋寄给他的易图。这一易图的顺序是:坤(000000)、剥(000001)、比(000002)、观(000003)、豫(000004)……一直到乾(111111)。恰好是二进制记数法从小到大 0 到 63 这 64 个数的排列。

因而,莱布尼茨从这幅易图中解读出二进制倒是容易理解的。但当他把二进制与中国古代圣人伏羲联系在一起时,他却犯下了一个他无法想到的错误。因为他所见到的这幅图并非来自几千年的伏羲,而是宋代哲学家邵雍改画的,并非《周易》的原图。《周易》现存本子有两种排列。一是通行的《周易》本,顺序是:乾、坤、屯、蒙……既济、未济。换成二进制是:111111,000000,010001,100010,……010101,101010。对应于十进制是:63,0,34,17……42,21。每一对卦都具有某种对称性,但看不出与二进制记数法有什么联系。另一种本子是长沙马王堆汉墓出土的帛书,其中顺序是按“乾、否……益”排列的,也看不出与二进制的关系。

与六十四卦相似,常见的八卦也有两种不同的排列方法。其中一种排列方法恰对应于二进制记数法的 0,1,2,3,4,5,6,7。而另一种排列则不具有这种对应关系。因此在八卦与二进制之间存在联系的说法同样是缺乏依据的。

总之,通过上述分析,我们可以得出几个主要观点:第一,可以肯定地指出,莱布尼茨受《周易》影响而发明二进制,这一在中国流传甚广的说法是完全背离实际情况的。因为莱布尼茨远在接触到《周易》之前就已发现了二进制。第二,当莱布尼茨认为中国早在几千年前的《易经》中就有了二进制思想时,他使用了错误的证据,他误把宋代人邵雍的易图当成了伏羲的。第三,不能否认,中国文化经典《周易》确实给德国近代哲学家、数学家莱布尼茨大力阐述和宣扬二进制,以信念的坚定、支撑与哲理的底蕴。恰恰是收到白晋北京来信后即提交论文两年后,莱布尼茨才将修改后的论文再次送给法国科学院,并公开发表。同样不可否认的是,莱布尼茨所大力阐扬的二进制原理,对于电子计算机算法语言的基础地位和意义。第

四,莱氏后人,包括当代人,对莱布尼茨误读将错就错,而且大加渲染,虽然相当多人或者出于无知,或者出于论证《易经》对现代化意义的主观喜好,但结果则完全属于歪曲了事实。如果把莱布尼茨的说法作为中国早在几千年前的《易经》中就已有了二进制思想的依据,那就太往我们古人脸上贴金了。当考虑到不管是八卦还是六十四卦,其排列顺序都不唯一时,我们就更有理由否定《周易》中有二进制思想的结论了。在二进制与《周易》的关联方面,我们最多可以说“《易经》的八卦中无意识巧合碰上的东西,被莱布尼茨有意识地发现了”(李约瑟语)。胡阳、李长铎《莱布尼茨发明二进制前没有见过先天图吗》<sup>①</sup>、赵中国《对“先天图与二进制关系”之争的考察与辨析》<sup>②</sup>等成果持相近的看法。

### 三、《周易》在东亚的传播和影响

众所周知,中国、朝鲜、韩国、日本、越南等国同属于东亚文化圈。东亚文化圈的基本要素为汉字、儒学、中国式律令制度与农工技艺、中国化佛教等。这些要素给东亚诸国的语言文字、思想意识、社会组织结构、生产力发展水平以深刻影响。

中国文化(包括《周易》在内)向朝鲜、日本、越南的传播有三个层面并衍生出维系东亚文化圈的四根纽带。三个层面是:(1)物质文化,主要是中国向这几国的民族迁徙所伴随的汉字以及农耕文化的传播;(2)精神文化,主要是儒学和佛教的传播;(3)制度文化,主要是官制和法制的传播。四根纽带是:(1)汉字的使用奠定共同心理基石;(2)儒学促进精神文化整合;(3)汉传佛教维系共同信仰;(4)天朝礼治体系维系区域政治秩序。在古代东亚,文化较为先进的中国与几个文化近邻互相促进,在同一文化圈内,内核与外缘、原型与变型、辐射与受容文化之间,并非单向流通关系,而存在相互学习、消化、发展、改造,共同构建了一个具有同质文化丛的东亚文化圈。

#### (一)《周易》在朝鲜半岛的早期传播

儒学作为中国传统文化的主流,《周易》作为中国传统文化的经典,究

---

<sup>①</sup> 参见胡阳、李长铎《莱布尼茨发明二进制前没有见过先天图吗》,载《周易研究》2004年第2期。

<sup>②</sup> 参见赵中国《对“先天图与二进制关系”之争的考察与辨析》,载《周易研究》2008年第1期。

竟何时传进朝鲜呢?对此有种种推测:有人认为可追溯至很久的公元前11世纪,商朝末期的箕子去朝鲜,被周武王封为朝鲜侯;有人主张汉武帝灭卫氏朝鲜后在其地设置了乐浪、玄菟、真番、临屯四郡,之后随着汉人官吏、商贾、移民的介入,儒家思想文化传入朝鲜;有人则肯定1~2世纪,高句丽、百济、新罗三国初建以后,应国家统治和交际使用的需要,汉字被引入成为三国时代公文记录文字。高句丽建国初就用汉文撰写国史《留记》,有一百多卷。通过文字,中国秦汉时期儒家经典(包括《周易》在内)大量传入了朝鲜,有一些人能背诵《诗经》和《春秋》等儒家典籍。韩国学者玄相允教授认为,儒家思想传入朝鲜年代久远,但无最初的文字记载。因此,儒学的传入期应以有文字记载为准。这种观点言之有理。

三国相继建国后,高句丽于公元372年率先设立太学,在首都开城设立国家最高学府国子监,在地方十二州设立乡校,广泛推行儒学教育。958年,高丽开始举行科举,把儒家经典列为主要考试科目,从而推动了儒学迅速发展,并且出现了私学(私塾)。12世纪初出使高丽的徐兢称赞朝鲜儒学之盛说:临川阁藏书至数万卷,国子监里“选择儒官甚备”。大街小巷上经馆和书社三三两两相望。少年们聚集在一起,跟随老师学习经书。年岁稍长者,使自己找志趣相投的朋友,借寺观之类的地方讲习切磋。社会各阶层的子弟,都“从乡先生学”。

在高句丽的影响下,百济于4世纪建立儒学教育制度。大约在6世纪,受高句丽和百济的影响,儒学在新罗传播。新罗统一后,进一步发展儒学教育,在中央设立国学,置博士、助教,招收贵族子弟传授儒家经典。为了推动学习儒学的热潮,国王甚至亲“幸国学听讲”。新罗国学记载:教授之法,以《周易》、《春秋左氏传》、《文选》,分而为之业,博士若助教一人,或以《礼记》、《周易》、《论语》、《孝经》;或以《春秋左氏传》、《毛诗》、《论语》、《孝经》;或以《尚书》、《论语》、《孝经》、《文选》授之。诸生读书以三品出身,读《春秋左氏传》,若《礼记》,若《文选》,而能通其义,兼明《论语》、《孝经》为上;读《曲礼》、《论语》、《孝经》者为中;读《曲礼》、《孝经》者为下。若能兼通五经、三史、诸子百家书者,超擢用之。与此同时,新罗还向中国派遣留学生,其中一些人考中状元,出现了一些著名儒学者,如强首、薛聪、金大向、金云卿、金可纪、崔致远等。

综合考虑,自公元372年起,三国相继设立太学,《周易》和儒学在朝鲜开始大规模传播,并逐渐在朝廷和社会各界产生广泛影响。这种看法可信度较大。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 参见张敏《儒学在朝鲜的传播和发展》,载《孔子研究》1991年第3期。

## (二)《周易》在朝鲜半岛的研究和影响

在朝鲜半岛上,自《周易》和大量儒家典籍传入后,就有当地学者开展解释、阐发等研究,一千多年来涌现出一批卓有成就的思想家,使得中国儒学在朝鲜半岛生根、开花、结果,在近邻得以发展。李退溪、曹南冥、丁若镛等就是其中著名的代表人物。

李退溪(1501~1570年),名滉,字季浩,后改景浩,号退溪,是李朝时期著名的理学大师,被后世学者誉为“朝鲜之朱子”、“东方百世之师”。他治学严谨,笃学精思,学问博大精深,注重践履。“宁学圣人而不至,不欲以一艺一行成名。”治学决不停留于音义句读的表面功夫上,也从不做术数占卜之事。他对理学和理学史有着全面的把握和深入的研究。在易学上,退溪有《周易释义》、《启蒙传疑》二书,分别从义理和象数的角度对其易学思想作了阐发。

在易学渊源方面,李退溪对周敦颐、邵雍、程颐、朱熹均有继承与汲取。于四大儒之间,他更重程朱。他称赞程颐、朱熹“两先生皆大有功于《易》学者”<sup>①</sup>。程朱皆重《易》之理,退溪亦重《易》之理。退溪继承程朱理学而又与之不同,他不提“《易》本卜筮而作”,而是肯定地认为“《易》乃理数渊源之书”;在为学方法上,退溪一重读书,二重践履,反对陆王心学,既融会《易》理,又亲身应用,将义理落实于德行进修。<sup>②</sup>

在《启蒙传疑》一书中,退溪深刻地阐明了他对象数易学的认识,提出了一整套研究象数易学的方法,并将之用于实际研究之中。他参订异同,得其旨趣;考论援证之言,以见其义;疑难之余重生疑难,注解之中再作注解;明其隐奥之义,正其传印之讹。退溪正是在宗主朱熹易学的基础上,进一步发展着易学。他的象数易学较朱熹而言,在很大程度上扩展了研究的范围和深度,尤其是他毫无顾忌地引入阴阳家诸书以言《易》,更打破了纯正易学家的禁忌。但从实践上来看,退溪是以学者的身份,从研究学术的角度入手来探讨象数易学的。在他的心目中,象数易学深奥微妙,落脚点仍在一个“理”字上,所以他反对琐碎和立异。<sup>③</sup>

曹南冥(1501~1572年),名植,字南冥,与李退溪同年出生,同为朝廷贵族后裔,与李氏有着多年的交往经历,对退溪的人品、文章有着充分的肯

① 参见贾顺先主编《退溪全书今注今译》第五册,四川人民出版社1994年版,第844页。

② 参见吕绍刚《退溪易学初论》,载《周易研究》1998年第4期。

③ 参见金生杨《退溪对朱子象数易学的发展》,《尤溪首届朱子文化研讨会学术论文集》,中国文史出版社2006年版,第374~390页。

定。曹南冥是李朝时代的大儒，他吸收并发扬了中国儒学、宋明理学和张载“关学”，创立了适合本国国情的“南冥学”。与李退溪学派不同的是，曹氏虽然也关注心性问题，但他却较少在义理观念的阐述上下工夫，而把精力放到了对易学的象数体系的研究上。为此，他曾躲避于山林潜心钻研《周易参同契》、朱熹的《易学启蒙》、《周易本义》等著作，并以此为中心构建了自己独特的思想体系。

在天道观方面，曹南冥特撰画《龙马图》（《河图》）、《洛书》、《孤虚旺相》、《伏羲八卦次序》、《文王八卦次序》、《伏羲先天后天（图）》等图式，对宇宙本原问题提出自己的看法。接着，他在取纳周敦颐《太极图》基础上升华，又提出《三才一太极图》与《太极图与通书表里图》两个图式。通过多幅图解，曹南冥勾勒出一幅从宇宙演化——结构——本体——内在规律（包括变化运动原因、必然性、趋势）——天人关系的图景，使理学天道观的内涵得到充分的阐发和展示。

曹南冥崇奉朱子，肯定李退溪，但又与他们皆有不同，他特别关注象数。他从我国明代程敏政为南宋真德秀所注的《心经附注》出发，阐述心作为主体的主宰作用及“敬”的人生坐标，从而在某种程度上走出僵化的朱子之学的时弊。在人道观方面，南冥撰《易书学庸语孟一道图》和《诚图》，是以《易》理贯通天人关系的更具有代表性的图式。他把太极、乾道变化落实到各正性命、继善成性而立诚的过程之中，较为形象地为人类的伦理道德找到了本体论上的依据，从而弥补了当时韩国哲学研究注重义理而忽视象数的缺陷，这应当说是南冥先生对于当时学术界的重要贡献所在。<sup>①</sup>

在曹南冥身后，历史上又出现过关注易学的时代潮流。近代学者如丁若镛、夫金恒等。丁若镛（1762～1836年），号茶山，系朝鲜近代著名的思想家。他研究《周易》的代表作有《周易四笺》和《易学绪言》。其最大特征就是根据“物象”、“推移”、“爻变”、“互体”四种原理对《周易》的卦爻辞作了一贯的解释。以此为基准，他对我国汉代以后的魏晋、宋、明、清代具有代表性的易学理论进行了评价。

在朝鲜和韩国，伦理和礼仪都受到了儒家仁、义、礼等观念的影响，至今都还很明显。虽然信奉各种宗教的人很多，但是在伦理道德上却以儒教为主。在西方文明侵入后，各种社会问题有所增加，但是政府以儒家思想的伦理道德作为维护社会的稳定的制约力量，在教育中深化儒家思想。

在当代，《周易》在朝鲜半岛的研究和影响长盛不衰。1998年7月在汉城召开的《周易》和21世纪国际学术研讨会上，东方国际易学研究院和

① 参见李似珍《曹南冥图式的易学意义》，载《周易研究》2004年第6期。

韩国周易学会共同发起成立国际易学联合会,得到中国大陆、台湾和香港地区以及韩国、日本、美国、德国的有关易学研究机构与学者的支持和响应。

第三届国际易学与现代文明研讨会于2007年7月2日至3日在韩国召开。参加会议的有中国、韩国、美国、澳大利亚、日本和我国台湾地区一百多位学者,发表学术论文36篇,其中主题报告6篇,重点论文6篇,学术论文24篇。

可见《周易》的影响和研究早已跨出国门,也不局限于东亚,而是与西方和世界进行越来越多的交流、促进。

### (三)《周易》在日本的传播和影响

包括《周易》在内的儒家经典在日本的传播和影响,迄今已有一千六七百年的历史了。总的说来,儒学在日本的传播和发展,大致经历了传入期、发展和兴盛期、衰落和现代转换期三个阶段。它不仅影响了日本社会和历史,而且深深地渗透于日本古代的文化传统中,成为其传统文化的一个重要内容。在日本传统文化的思维方式中,儒学的整体思维(《周易》在形成中起了重要作用,《易传》所谓的“观其会通”)的影响是显而易见的。

据《日本书纪》等书的记载,公元285年即应神天皇十六年,百济博士王仁把《论语》十卷和《千字文》一卷带到日本,作为皇太子的教科书。但据历史学家考证,儒家文化传入日本的时间应在公元6世纪。公元6世纪初百济派五经博士赴日本讲学。由于五经博士渡日讲学,日本也就以朝鲜半岛上的百济为桥梁,开始了中国文化的传播。公元604年,圣德太子主持制定了对官吏的道德训诫——《宪法十七条》,其中大量引用了《礼记》、《论语》、《尚书》、《周易》、《周礼》、《左传》、《老子》、《孟子》等典籍中的语句。公元701年,日本文武天皇大宝元年,开始祀孔,在其《大宝律令》中将儒学列为一门重要课程,在大学讲授。次年,曾颁“大宝令”,要求学生通晓一二经,经分大、中、小,其中便有《周易》。

《周易》在公元5、6世纪经朝鲜半岛传入日本,当时被称为“阴阳”。但在日本社会中真正发挥作用是在奈良时期。公元8世纪设立的“阴阳寮”成为日本的政府机构之一。其后,日本将阴阳博士、天文博士等学者集中于“阴阳寮”,不仅研究天文、占星,而且让他们研究日历、漏刻等。在11世纪的平安时期,《周易》被称为“阴阳道”,广泛应用于天文、历法以及政治、军事等方面。

应当指出,中国儒学在日本的传播首先是在统治者阶层,较长时期后才传入知识分子阶层和民间;传入日本的儒学并非中国儒学的简单翻版,

而是传入伊始就被加以选择和改造；儒学传入后，日本的文化选择和价值观并非唯一的，而是多元的，除了儒学外，日本人既信神又信佛。正如王家骅在《儒家思想与日本文化》中指出的：“日本人并不拘泥于不同的信仰和价值观在理论上的差异，而更为注意这些信仰和价值观的功用。‘有用即有价值’这种非理论的实用主义正是日本人多维价值观模式的来源。”<sup>①</sup>

神道，即神道教，是日本民族最普遍、最久远的信仰。在中国思想史上第一次出现“神道”一词是在《周易》中，《观·彖传》有言：“观天之神道，而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。”在这里，“神”含有神秘莫测之意，“道”有形而上之义，抽象程度类似于老子之道。自东汉之后，“神道”词义就演化为神仙之道乃至宗教世界的一般真理。有学者指出，在日本古代宗教史上占有重要地位的“神道”一词，不论是在外延还是在内涵上，都是照搬了中国道教自古以来使用的“神道”概念。<sup>②</sup>

公元8至19世纪中叶，即奈良时代至江户时代尤其中国汉唐以后，传统文化包括儒释道思想以及文字、绘画、建筑、雕刻等等，在日本的影响进一步扩大，随着封建社会内部矛盾发展，儒学在传播过程中分化为朱子学、古学、阳明学各派。其中朱子学作为官学，在哲学思想领域长期占据主导地位。唐鉴真东渡，中国的佛教文化以及雕塑等传到日本，大量日本遣唐使如吉备真备、高僧空海、阿倍仲麻吕等到中国研习中国的文化。如此深入的文化交流活动，使日本的文字、建筑深受中国文化的影响。现在我国难觅身影的十字亭，在日本还有完好的保存。在此不能对日本儒教作全面介绍和评判，只对涉及《周易》的传播和研究作概要说明。

吉备真备(695~775年)是日本奈良时期(中国唐朝)著名的学者，也是政治家、军事家，是中日文化交流史上的重要人物。他在唐留学19年，将中国许多典籍带回日本，促进了日本政治制度的建设和完善。同时，有史料证明唐代易学东传与吉备真备有密切关系。在日本中世纪时期的《簞笥抄》中将吉备真备视为日本阴阳道的始祖。在现存于日本和泉乡土文库的重要史料中，有《周易八卦最极表抄》和《宣明历交蚀私记》，据记载为1734年由禅宗真言宗的僧侣所录。其中前者记载：阴阳八卦之法，吉备大臣、真保朝臣传之。凡八卦者，吉备大臣、真保朝臣，遣唐使，在渡唐时，宝志和尚，邪马台诗文，缀出日本三神社，来的通力，吉备大臣明读之。其时，

① 王家骅：《儒家思想与日本文化》，浙江人民出版社1990年版，第42页。

② 参见李甦生、卞崇道《中日哲学交流点滴》，载《浙江学刊》1987年第6期。

自和尚《九宫经》传，自夫，八卦日本传来也。<sup>①</sup>可见，吉备真备作为遣唐使在唐期间，读到了中国梁朝的高僧宝志和尚所著的邪马台诗，他利用通天神力，读懂了该诗句，将阴阳八卦之法传到了日本，并在日本进行了传播。这种史料是官方主持历法者留下的，可信度较高。

《周易》在日本的传播形式主要是官方讲学。在现存最早的法律条文性质的《养老令》中规定了大学讲授经书的种类：凡经《周易》、《春秋》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《毛诗》、《春秋左氏传》各为一经，《孝经》、《论语》，学者兼习之。显然在这些书目中《周易》居首位。同时，在古代日本重要的祭孔活动“释奠”仪式上，也要讲授《周易》等经书。在日本的东山御文库中，仍保留着日本的宇多天皇亲笔抄写本《周易抄》，其中详细记载了日本人学习《周易》的方法。

《私教类聚》共有38篇，现存7篇，是吉备真备76岁时模仿中国《颜氏家训》而著的训诫子孙后代的一部家训。书中多处引用《礼记》、《论语》、《史记》等典籍，从中也可以看到吉备真备的人生观，看到他对待易占的态度。在他年轻的时候学习了易学知识，已经能够根据占卜之事运用于推断自己的寿命。他明确认为，占卜之事应该通晓，但不应以此为专业。人的生老病死，巫术也无法改变。尊崇儒学，注重德行修养，是吉备真备赞同的道路，他反对巫道、仙道之类法术。<sup>②</sup>

山崎闇斋是朱子学中主理派代表，从地域上看是海南派后期著名代表人物。他根据《易传》“敬以直内，义以方外，合内外之道”的命题，提倡一种特别的敬内义外说。在它看来，“敬内”的主旨在修身，居敬的功夫在养身，而非养心。因为人身联系“五伦”（仁、义、礼、智、信），只有在日用践履的居敬锻炼中才能修身。所谓“义外”就是以义正家国天下，这是治人。由此，敬内义外说就被赋予新意，山崎闇斋自我欣赏之情溢于言表，为自己另起一名字干脆叫山崎敬义。山崎派思想突出强调对道德的笃实信念和实践道德的坚强毅力，在德川时期居于正统地位。在这种儒教思想熏习下，从将军、诸侯到武士，自然而然地形成了忠君爱国、忠义坦白、仁勇信诚的道德风尚。

佐藤一斋先修朱子学后转入阳明学，他在朱子学的包围之中成功突围发展了阳明学，为明治维新造就了一批人才。在为《周易》、《大学》、《近思录》、《传习录》等书籍所做的注中，佐藤一斋明显地表现出其阳明学说。他

<sup>①</sup> 参见深泽彻翻刻《周易八卦最极表抄》，载《人间科学》第34号，东京：桃山学院大学，2008年1月。

<sup>②</sup> 参见邢永凤《吉备真备与唐代易学东传》，载《周易研究》2010年第6期。



的主要著作有《言志录》、《言志四录》、《言志后录》等。例如在《言志后录》中曾对“宇宙”解释说：“宇，是待之易；宙，是流之易。宇宙不外我心。”试图用《易》看宇宙，最终归结为“心”。<sup>①</sup>

三浦梅园是日本封建社会解体过程中涌现出来的哲学家，其主要著作有《玄语》、《赘语》、《敢语》，主要学说为一元气论、天地为活物说、天地四界说、一元论为基础的天命观，最有价值的是条理学与辩证法。三浦梅园认为天地为“有”的构造，人为了把握天地之条理，一方面“舍心之所执”，即不要主观臆断，更重要的方面在于根据正确的征证（证据）而反观合一，即根据天地阴阳，既要相对相反去看，又要从两方面合一去看。这个方法用他自己的话说，就是“反观合一，舍心之所执，依征于正”。他说：“夫条理者，一也。一之为阴阳，一者，阴阳之未有各名也；阴阳者，一之各有定名也。一本一，一即一，合无罅隙，分有条理。”“条理者，一也，分而反焉，和而一焉。”<sup>②</sup>从三浦梅园的思想渊源看，他一生不断地与怀德堂的中井履轩通信，履轩是大阪朱子学的代表人物之一，梅园长期受儒学熏陶并开私塾讲学，《周易》和儒学对他影响是深刻的。《周易》的阴阳观念影响了梅园，尤其是《易传·系辞》：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”这一核心思想对梅园辩证法思想无疑产生重要影响和启发。如果我们引《玄语》中的一分合图（附岛田虔次对梅园《玄语》原图的简化图）与伏羲八卦次序图（朱熹《启蒙》所附）加以对比，就会发现两者十分相似，都是一分为二、合二而一的图像。因此，李威周先生明确指出：三浦梅园的“一即一，一即一的辩证法思想主要渊源于《周易》”（同上）。

我国清代编的巨型丛书《四库全书》还收有日本易学家山井鼎撰的《七经孟子考文补遗》，含《周易考文补遗》十卷。日本易学家则有田丰三郎、铃丰由次郎、高田真治、内腾虎次郎等人，皆有易学作品。日本现代易学加强了与西方的交流，注重用西方文化来治易学，有些成果值得借鉴。

#### （四）《周易》在越南的传播简况

越南自秦汉至五代直至晚唐，为中国郡县千年以上。越南独立后，历代王朝仍沿袭中国制度，设立学校，开科取士，以“五经四书”为考试范围，尤其是最后的黎朝和阮朝，不遗余力地奖励儒学。可见，儒家思想在越南政治、经济、社会和宗教诸方面都曾产生重大影响。

《周易》作为“五经”之首在越南的传播和影响，也与儒学和整个中国传

① 参见楼宇烈《东方哲学概论》，北京大学出版社1997年版，第180页。

② 李威周《〈周易〉与三浦梅园的辩证法思想》，载《日本学刊》1991年第3期。

统文化经典的传播有密切联系。至黎朝,公元1467年即黎圣宗于光顺八年首设五经博士。公元1734年即黎纯宗龙德三年正月,印“五经”版本,颁布全国,并亲自作序。同年又刻《五经大全》等颁发于各处学官。在民间,《易》也被统治者作为十五岁以上学子进学的规定课程之一。当成为法国殖民地后,越南还有文人用当时的越南拉丁化的国语翻译《易经》。获得独立后,越南学者阮孟保又用越文翻译出版《易经》。近十余年来,随着革新和开放的推进,《周易》的介绍和研究呈现方兴未艾之势。

## 四、20 世纪《周易》在西方的研究和影响

20 世纪,在西方一些主要国家如英国、德国、法国、美国等,《周易》经过了近代的翻译、介绍和传播的基础阶段,研究状况和社会影响明显推进,取得了一系列可喜的成果,已形成相当可观的规模。

### (一)20 世纪上半叶《周易》在西方的研究和影响

在英国 20 世纪初,除了传教士身份的学者以外,也出现了研究《周易》的汉学家,如翟理思(Herbert Allen Giles, 1845~1935 年)。他五十岁后任剑桥大学汉文教授,是一位从事外交事务的汉学家,《来自中国的神奇传说》和《占卜概观》是他的两部研究《周易》的著作。翟理思认为,《易经》这部奇异的书是人类早期的神谕集,自它问世以来,每一个读者都企图懂得用它感应神秘的天意,预言命运。在书中他概括指出:《易经》的意义来自那些间断或连续的图形,它们的位置可以在卦象下端、中间或上端,相互之间分离、对立而又合为一体,因而可以从八卦的形态、结构和功能来了解《易经》的特点;每一卦是变化的,根据卦象的变化可以推演出某种神谕的观念,由此获得指导人生、解答疑难的训诫。这两部著作尤其后一部出版以来,在英语世界拥有许多读者。又如,研究中国美术史和思想史的英国专家魏莱(Arthur Waley),撰写《易经》(*The Book of Changes*)一文,1933 年发表于《远东考古博物院汇刊》第 5 期上,以“变化之书”意译《易经》书名,对难解的和有歧义的卦爻辞作了翻译和注释。这是西方汉学界最早对中国本土易学家顾颉刚、李镜池分别从考古学和社会学史研究《周易》的积极响应。

随着科学知识的进步和易学研究的推进,中国在 20 世纪 30 年代前后已出现从自然科学角度阐释《周易》的倾向,杭辛斋、薛子潜、丁超五等就是持此学术立场的著名学者。还有一个著名学者叫沈仲涛,他首先将自己用现代自然科学立场阐释《周易》的著作写成英文,介绍给英国和西方世界,

如《〈易经〉的符号》(*The Symbols of the Chinese Logic of Changes; or The Symbols of Yi King*);《〈易经〉英汉对照本》(*The Text of Yi King and its Appendixes*)。前者是他在翻阅 100 多种《易经》译本和大量资料、积十几年心血而写成的,主旨在于将读者“带入科学的领地”,向西方介绍易卦在物理学、逻辑学和天文学上的精妙运用,阐明卦中蕴涵的宇宙变化之理。正是这些符号,使人们进入光与热、重力与引力的领域。可见 30 年代中期,中国学者已经直接用英文撰写易学著作,对英国和西方《易经》研究倾向产生不容忽视的影响,当时西方学者引用《易经》多采用沈仲涛的译本,许多论著往往设专章讨论现代科学与《周易》的关系。

与上述译介和研究密切相关,19 世纪末 20 世纪上半叶,英国的学者圈、甚至有教养的一般英国公众,对中国古代经典《周易》不再陌生,与之相关的观念如阴阳、五行、太极及实际运用占卜,已相当广泛地为人所了解,有些学者甚至对易学的某些概念作过深入思考。例如,著名历史学家汤因比,他在《历史研究》第二部《文明的起源》中,曾经分析道:文明演化具有阴阳两极的结构。在不同的时代里有许多观察家认为,一动一静交替的节奏,前进、停止、有前进的交替的节奏,乃是宇宙本身的一种性质。古代中国的圣贤们用他们充满智慧的形象的说法,把这种现象说成为“阴”和“阳”——“阴”代表静,“阳”代表动。在古代中国符号“太极”里,代表“阴”的是一团乌云遮蔽着太阳的形象,而代表“阳”的是没有云遮蔽的发射光芒的太阳。

德国著名学者卫礼贤 1924 年在耶拿出版了《周易》德文译本,这是他在旅居青岛时在中国晚清大儒劳乃宣帮助下,倾注近十年心血翻译而成的,信、达、雅兼备,在西方获得高度评价。正如他自己曾描述的:“我们工作严谨,他(劳)用汉语解释经文,我做笔记。然后我把经文译为德文。之后我不参阅原著,把德文转译为中文,再加以比较,审核译本在各方面是否都正确达意。然后对译文加以润饰,在细节上反复讨论,并作了三四次修改,附辑最重要注释。”应当强调的是,卫礼贤的德文译本不同于一般译本,在于在这部译著中他广泛引用东西方学术文献,或评论或比较或发挥,使之具有独立的学术价值。不仅如此,在译著出版后,卫礼贤继续探索,相继发表了一系列阐释和研究《周易》的文章,如《变易与交感》、《〈易经〉的艺术精神》、《死亡与更新》、《对立与统一》等,并于 1956 年以《变与常》(*Wandel und Dauer*)为题在德国欧根·迪特里希出版社出版。<sup>①</sup>

卫礼贤与利雅格都是《周易》在欧洲传播和影响的重要人物,准确地说

① 参见杨宏声《二十世纪西方〈易经〉研究的进展》,载《学术月刊》1994 年第 11 期。

利雅格与卫礼贤分别是《周易》在欧洲传播第二、三两个时期的代表人物。蓝仁哲先生曾对两者进行介绍、对比和评价。<sup>①</sup>但卫氏德文译本与利雅格译本有明显不同之处。卫礼贤相信《易经》经文是文王和周公所著,《易传》即使不能全归于孔子名下至少也出于他的门生,两者密切相关,后者是前者的诠释。因此,卫氏译本不把经、传分开,而是独树一帜地融会贯通起来,译本共包括三部分:六十四卦的本体;以《说卦》和《系辞》为主,加上自己对卦象和卦爻辞的评介;重列六十四卦,并将《彖传》、《象传》、《文言》、《序卦》、《杂卦》中与经卦相关的内容拆开,一一附在各卦之后。无论哪一部分,卫礼贤都在经、传译文后加上大量内容,包括转译的注释和自己的见解。也就是说,卫氏译本是一部翻译和评介混合的作品,一部带有鲜明个性的作品,因而也就难免主观性。这是必须指明的。

卫礼贤译著的初衷是为了向西方介绍这部最重要的中国古典,他在研究中花费了大量精力和时间,他的有关论著非常强调《易经》具有的世界性、普遍性的意义和价值,由此促进了易学研究国际化。在一定意义上可以说,20世纪以来国际范围的易学演进过程中的重大讨论和论争,都是基于或者围绕着卫礼贤的易学成就而展开的。当然,卫礼贤译著之所以在西方广泛流传并发挥重要学术影响,瑞士心理学家卡尔·古斯塔夫·荣格与作家赫尔曼·黑塞的推介功不可没。

荣格对卫礼贤倍加推崇,他促成了卫氏德文译本转译为英文译本,并亲自为英译本作序,阐述了《易经》对于现代心理学发展的意义,高度评价了卫氏译本的价值。荣格认为,世界人类唯一的智慧宝典,首推中国的《周易》(八卦)。《易经》中包含着中国文化的精神和心灵,几千年中国伟大智者的共同倾注,历久而弥新,仍然对理解它的人,展现着无穷的意义和无限的启迪。很可能再没有别的著作像《易经》这本书那样体现了中国文化的生动气韵。

曾获得诺贝尔文学奖的黑塞也发表了对卫氏译本的评论文章,不仅从思想方面阐释《易经》的意义,而且把他从《易经》获得的感受融会到自己的创作中。卫氏译著的英文转译本问世半个多世纪里,先后发行100多万册,为西方世界所广泛接受。

## (二)20世纪下半叶以来《周易》在西方的研究和影响

如果说《周易》在西方世界的影响在20世纪上半叶局限于少数学者(主要是汉学家)圈子里,那么下半叶的传播和影响则大大普及化了,由学

<sup>①</sup> 参见蓝仁哲《〈易经〉在欧洲的传播》,载《四川外语学院学报》1991年第2期。

术圈推广到社会各界人士。一是学术圈比上半叶范围明显拓展,由范围很小的汉学家进入西方有代表性的从事不同现代学科研究的科学家和哲学家,他们从不同角度的解说和发挥,造成当代国际化易学学术新扩展,一种新的易文化思潮正在形成。二是社会各界的兴趣和关注度空前提高,政界、军界、商界与民间,越来越多的不同社会角色和身份的人士在谈论《周易》,仁者见仁,智者见智。有人看重这部中国古代经典的人生价值,有人则挖掘和凸显其中的管理意蕴和智慧,也有人对其中占卜预测等应用价值表现出浓厚的、持续不衰的兴趣……

卫礼贤德译本于1950年转译为英文本出版,以后以单卷本发行。1967年三版时重新排印,增加了其子卫德明的一篇“前言”。至1980年三版第七次重印,发行总量已经超过德文译本。20世纪下半叶,卫氏德译本相继转译成法文、荷兰文、西班牙文、瑞典文、丹麦文等出版,引发了二次世界大战后西方公众对《周易》的日益增长的兴趣,易学在西方十分热烈的气氛下重新流行。卫德明继承并加以弘扬和发展了其父的学术,成为真正的易学传人。

卫德明早在1943年于北京期间就为驻京德国人学习《易经》作了系统的报告,在此基础上整理出版了他的早期德文著作《变化:易经八讲》,十几年后此著在美国被转译为英文出版。1948年,卫德明赴美国任华盛顿州立大学东方学院教授。卫礼贤译本和卫德明演讲录以英文出版,是当代西方易学史上的大事,直接推动和鼓舞了五六十年代美国《易经》学术研究的开展。

卫德明1951~1967年在瑞士著名国际多学科学者定期举行的艾拉诺斯大会上曾七次作《周易》专题学术报告,提出并系统地阐述了他的易学观。经过整理和加工,他以《易经中的天地人》为题目正式出版,主要内容包括:时的概念、创造原理、人间事件及其意义、吾邦(作为宇宙)形成的阶段、天地人的互动性、精神的漫游、意象和概念互济。艾拉诺斯大会最大特色在于当代的新观念与古代学术和思想的结合与联系,卫德明报告的每一部分都注意体现这一特点,结合现代西方学术思想对《易经》阐释,因而就赋予自己这部讨论古代经典的论著以鲜明的时代色彩。该论著指出,《周易》既是实用性的占筮手册,又是一部充满哲理的哲学著作。与“古经”相比,卫德明更重视“大传”,这与以前和当时的许多欧美人只看重《易经》的占卜不同,凸显了《周易》的人文价值和意义。另外,卫德明1975年出版了《西方传统中的易经:书目选要》(*The Book of Changes in the Western Tradition: A Selective Bibliography*),这是国际上第一部对西方易学文献进行调查、整理和研究的文献,表明了卫德明的历史性视野。

在当代英国科学家中,李约瑟对《周易》及易学所作的评论尤其值得我们关注。他这方面的观点与其科学史观有紧密联系。他对中国古代科技史产生了浓厚的兴趣,转向中西科技和文化的比较研究。李约瑟认为,中国传统自然观是有机论的自然观,中国的哲学传统是一种有机的唯物主义,各种现象都按照等级次序同其他现象发生联系。《周易》作为古代哲学的代表作对中国的影响很深远。通过深入研究他提出,中国传统科学思想的成果已注入西方近代科学中,在现代科学中将发挥出杰出的作用。

李约瑟由古代科技史研究开始,也对中国的易学文化发生浓厚的兴趣。早在四五十年代他就开始接触《易经》,熟悉中国现代许多学者的看法。在巨著《中国科学技术史》中,他对《易经》的论述涉及问题之广泛、内容之充实,超出一般易著。其中第二卷《科学思想史》作了集中阐述,李约瑟将《易经》体系表述为继阴阳和五行思想之后的“第三个”中国科学思想的伟大的构成部分。他对易经卦象用于炼丹术极为倾心,在巨著中特辟十二消息卦与纳甲、《周易参同契》、外丹说与丹术等章节进行详细论述。在《易经》与中西数学的关系上,李约瑟认为“不定分析”也被称作“大衍术”,是从《周易》“大衍之术五十”得来的。他通过探讨日本数学史,发现中国上古六十四卦曾启发过日本中古封建领主藤原通宪,促使后者于1157年前后写成一部数学著作《计子算》。

应当指出,李约瑟对《周易》古经部分的评价持保留态度,认为它是一种原科学思维(Proto-Scientific thinking),并接受了我国古史辨派对《易经》的基本解说。这种态度和看法并没有妨碍他从更广阔的视野思考《易经》与中国科技思想的关系乃至易学在世界科学思想史上的影响。依今天眼光看,李约瑟的巨著无疑属于从比较科学史角度阐述《易经》的开拓性工作。

下半叶以来,利雅格、卫礼贤父子的工作之外,欧美各国又有不少《易经》新译本出现,如布劳费尔德的英译本、温格的《易经手册》分别是六七十年代的代表,最能体现当代翻译水平的则是托玛斯·麦克莱恩的英文译著《儒佛道〈易经〉三书》。70年代以来,国际易学演进的另一个重要表现,在于大量通俗性的易著出现,例如,运用现代心理学成果来解读《易经》的荣格著《易经与现代人》,引用数百种世界古典文献摘要附于《易经》经文中的别出心裁的《西方人的易经指南》,还有前苏联汉学家舒茨基著作《易经探究》的英译本。后者不仅对西方易学历史作出阐释,而且对近古以来东亚及中国本土易学文献加以运用,展现了西方一流易学家开阔的眼界和良好的学术素养。

近二三十年来,西方和国际易学研究呈现出与现代世界主流学术和文

化相联系、相沟通的重要动态。这种动态突出表现之一是易学与最新自然科学的结合。例如,葛文达著有《易经的内在结构——转化之书》,M. 许勃格的《生命的秘匙——遗传密码中的〈易经〉宇宙形式》,这两部著作都谈了《易经》与现代生物学尤其是六十四卦序列与遗传密码构造的同构性问题。最有代表性的是1975年出版的美国物理学家弗里乔夫·卡普拉的名著《物理学之道》,此书被灌耕编译并以《现代物理学与东方神秘主义》为名于1984年由四川人民出版社出版。卡普拉著作主要是探讨东方传统思想与现代物理学的近似性和思维同构性问题,其中不少地方论及《易经》的观点对于理解和解决现代物理学疑难问题的意义。此书一问世就引起了西方人乃至东方人兴趣,并有人随之作出发挥。动态表现之二是《易》的观念引发的人文关注,进入人类实践理性领域。继《物理学之道》后,卡普拉于1982年出版了《转折点》一书,此著以《易经》复卦主旨(“天地来复”)命名,旨在揭示阴阳互补思维对于当代人类文化的范式意义。作者认为,在许多领域内,转折点已经到来,推动转折的自动意愿就是改变范式,即从侧重自我的阳型行为范式转向听其自然的阴型范式。

当今世界,无论东方还是西方,政治、经济、文化发展都面临着许多问题,有自己传统与现代关系的特殊问题,也有与整个人类生存和发展休戚相关的共同性问题。美籍华裔哲学家成中英教授近年来一系列论著和演讲反复强调,当代东西方都对《易经》重新表现出极大兴趣,这表明易学对现代世界仍然具有巨大精神感召力,对此作出的普遍呼应则深深根源于人们的生活,易学的复兴体现了人文精神的“原点复归”。他认为,面对当代世界人类面临的种种危机和困惑,从世界文化总体演进的背景来理解和阐释《周易》具有莫大意义;从现代学术视野,用创造性和探索精神重新解读《易经》,就会发现《易经》包含了既是分析又是综合、既是理解又是诠释的具有多重规定性的智能开发系统。易学与世界主流思潮相结合,产生了今日所谓的“哲学易”、“科学易”、“艺术易”、“人文易”、“管理易”等。成中英将国际范围的当代易学研究归纳为十大方面。<sup>①</sup>

自80年代中期以来,成中英教授致力于“管理易”的创建和应用。他认为管理易不仅是中国式科学管理的哲学基础,而且是一种全球战略学或世界系统论的研究,可以为解决当代复杂的世界性问题提供方案。为此,成中英提出了“C理论”——中国、易经、文化、儒家孔子、成中英的英文第一个字母均为“C”。在《探索哲学的“原点”——成中英〈易经〉哲学论文集》中,他详细地分析和比较了已有管理学派X理论、Y理论、Z理论、A理

<sup>①</sup> 参见了善懿《易经与科学管理》,载《学术界》1987年第1期。

论四种理论的优劣得失,认为四种管理方式从《易经》观点看,都可以相互运用,使阴阳配合、刚柔相济、上下沟通、理气相持。成中英强调指出,以《易经》为原点的“C理论”,基于整体思维,涵盖人生与社会智慧,把重视技术的科学管理推向灵活的整体思想管理;“C理论”在一定意义上可以看作当代既有四种管理模式的进一步修正和整合。成中英“C理论”一经提出,在国际上产生了较大影响,美国、中国台湾及大陆有不少呼应者和追随者。E. 克莱恩扬和 R. W. 查理威克是他在美国的两位积极响应者。前者著有《易经——现代之书》、《易经——领导之书》、《依据易经和谐生存》等,后者则主要从事《易经》与世界模型论研究。他们都从不同层面阐发了《易经》的管理价值和意义。

1983 年在美国檀香山成立了“国际易经学会”,后来又在纽约设立了“美国周易考古学会博物馆”,收藏了不少精品。1987 年在中国山东省济南市召开了“国际周易学术讨论会”,盛况空前。1992 年 8 月由国际易学会和美国夏威夷大学共同举办了“第九届国际易学大会”,大会的主题是“易经与现代世界”,除了东亚国家和地区的代表外,西方国家有十几位学者出席,提交论文内容广泛。八九十年代呈现的动态表明,《周易》的多学科研究和应用已成为西方和整个国际易学进一步演进的趋势。

总之,20 世纪下半叶特别是最近二十年来,西方易学研究有很大进展,已经变被动接受转向对东方乃至中国本土产生主动积极的反向影响。正如杨宏声先生所总结的:《易经》的西传及西方易学演进史,是整部易学史中最饶有兴味的组成部分。《易经》在西方世界的传播和影响,完全可以视为易学具有世界意义、作为中国文化现代化和世界化的具体而意味深长的实例。这种传播和影响导致了一种精神上的双向努力,那就是,《易经》不仅对西方思想和文化产生了影响,而且西方人对《易经》的理解方式和诠释方式也正在深刻影响中国人自己对《易经》的看法。中国当代易学研究运用的许多新观点和新方法,在一定意义上就是对此富有创造性的反应。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见杨宏声《二十世纪西方〈易经〉研究的进展》,载《学术月刊》1994 年第 11 期。



## 结 语

在前些年的研究中,笔者曾初步概括了中国古代思维方式的特征,这就是:以天人合一为基调的整体和谐性思维,以生生不息为主线的致中和互补性思维、矛盾性思维,以体“道”为中心的交织互渗的直觉思维与理性思辨。<sup>①</sup>

当代中国许多学者曾经对《周易》、易学和中国古代哲学的思维特征及其影响,开展了深入的分析和研究,作过透彻的阐发。我们引用几例:

中国哲学史学家张岱年先生说:“我认为,《象传》所谓‘天行健,君子以自强不息’,‘地势坤,君子以厚德载物’,可以说集中代表了中国传统文化的基本精神。这两条是以孔子的名义发生影响的,在长期历史中,广泛地受到人们的服膺尊崇,激励着广大民众奋发前进,在困难面前决不屈服,同时保持着广阔的胸怀。直至今日,‘自强不息’、‘厚德载物’对于我们仍然起着鼓舞激励的作用。”<sup>②</sup>

中国社会科学院研究员蒙培元说:“《周易》哲学的特点,正是将形而上与形而下结合起来,将天道与人道统一起来,并由此开启了中国人的智慧之窗。这样一种独特的哲学,既不是纯粹的形而上学,也不是毫无超越意义的经验知识,而是充满生命力的有机整体论、哲学与价值意味很浓的生命哲学。这样的智慧正是需要我们当代人不断反思、不断开掘的。”<sup>③</sup>

美籍华裔学者成中英先生曾说:“中国哲学像一棵久经风霜的老树,从外部看或许斑痕累累,但它的内在生命却经久不衰。你越是深入思考它,你越是深入关注它,它就越有吸引力,并在理性上更加清晰。这意味着,中国哲学的内在根源是深植于人性的内在根源的,这就是中国哲学称之为‘道’的宇宙生命的内在根源。”<sup>④</sup>

---

① 参见刘玉平《易学思维与人生价值论》,齐鲁书社 2006 年版。

② 张岱年:《周易与传统文化》,载《周易研究》1991 年第 1 期。

③ 刘玉平:《周易与人生之道·序一》,四川人民出版社 2001 年版。

④ 成中英:《论中西哲学精神》,东方出版中心 1991 年版,第 109 页。

当代著名学者李泽厚曾作分析,称中国传统思维为儒学“实用理性”的深层结构,即情理融为一体的“情理结构”,认为不管人们是否自觉地认同它,它都已成为民族文化—心理结构的主要成分,千百年来对广大知识分子并由之而对整体社会的思想情感、行为活动一直起着规范作用;并由意识而进入无意识,成为某种思维定势和情感取向。其中包括积极进取的生活态度(“天行健,君子以自强不息”),关注国事民瘼的济世精怀(“天下兴亡,匹夫有责”),重视立身处世的道德修养(“达则兼济天下,穷则独善其身”)等。<sup>①</sup>

易学有什么价值?其奥秘到底在哪里?这是笔者从接触《周易》开始就不断思考的问题,思考越多,自然就越往深处想。想来想去,我还是认为,易学在几千年的历史长河中,之所以能够保持其如此旺盛而持久的生命力,就是因为它能够规范和引导人们的思想和生活,能够影响中国过去的时代,也仍然对今后产生影响,根本原因在于《周易》及易学思维的独特魅力。

其实,《周易》和易学思维的恒久价值与魅力,在其自身中就能找到恰切说明。《周易》专有一卦曰“恒”,卦辞:“亨,无咎,利贞,利有攸往。”《彖传》说:“恒,久也”,“天地之道,恒久而不已也”。“日月得天而能久照,四时变化而能久成,圣人久于其道而天下化成:观其所恒,而天地万物之情可见矣!”因而《系辞传》概括为:“恒,德之固也。”高亨先生释为:“有恒,其德乃固。”也就是说,人能坚持操守,恒久不变,方能巩固其德性。在远古占筮中,“恒”为筮师首要的必备的德性,用现在的话说就是对占筮要有坚定而毫不动摇的信念。《周易》对“恒”非常崇敬与重视,在今本与帛本两种卦序排列中,恒卦均居于六十四卦的中心地位。在整个卦中,六五爻从正面说明恒久保持美好德性可获吉祥,其余五个爻则从不同侧面说明违背恒常,如“浚恒”、“振恒”、“不恒其德”,就会遇凶险、不利。恒久的精神从天道、物理、人事诸方面都得到充分体现。人有恒心、恒常的德性,方可从事天下一切事业。有恒心者,即使力量微弱,条件艰苦,但只要坚持不懈地沿着既定目标做下去,也一定会有收获。“滴水石穿”就是恒心之威力的集中体现。人贵有恒,恒就是专心致志、百折不挠的毅力。反之,缺乏恒心则难以成就大事。凡人立身行事,若是没有恒久的德性,做事则忽作忽辍,为学则见异思迁,从政则朝令夕改。不但事业无成,反过来还会招致这样那样的羞吝和困境。

面对现实,处于剧烈转型变革期的中国,物质逐步丰富的同时,频发的

<sup>①</sup> 参见李泽厚《中国思想史论》(上),安徽文艺出版社1999年版。

天灾和恶性事件使民众心理的不安全感和不确定性急剧升温。体现在社会层面则是影响极大的恶性事件频发，远的如马加爵案、邱兴华案，近的药家鑫案、上海机场儿子刺伤母亲事件等，食品安全也越来越让人提心吊胆，几年前的毒奶粉、苏丹红，已经发展到当下的毒馒头；表现在个体上，是工作与生活压力剧增却又无处释放，缺乏信任感、安全感，或深埋强忍或酗酒寻乐，更有甚者选择自杀，比如富士康集团“13连跳”的工人们。

有着几千年文化传统的中国在面对这场社会剧烈转型阵痛之时，应当从自身内部寻找治疗之道。当代中国传统道德的缺失，自然与近一个世纪来的传统文化断层密不可分，也不能否认在全球化工业链条之下，中国无法置身其外。当然，在有人拥抱西方的精神世界的同时，也有相当多的人从东方文化传统精髓中汲取力量，参悟生命。易学在现代和未来，如欲仍然保持其生命力，就必须对现代及未来所发生的一切，做出很好的回应。

在这个意义上，应当肯定《周易》及易学思维方式在当今时代仍然具有重要的价值，可以对此作出简要概括和总结。

### （一）敬重自然，增强环境意识，维持生态平衡

贯穿《周易》及易学的阴阳和谐思维、天人整体性思维、三才思想等，都给我们现代人类敲响了警钟，提出了殷切期望。西方世界在主客二元对立的理念下，在改造、征服自然过程中，片面发展了“科技理性”与“工具理性”，却忽视了“价值理性”，造成了现代化后的一系列危机。在人与自然关系方面，危机表现在环境、生态平衡的严重破坏和资源的匮乏。人位于天地之间，是天地父母的儿女。大自然养育了人，使其繁衍生息，人回报自然的方式有两类：一种是掠夺式开采，肆无忌惮地糟蹋和破坏；另一种是敬重、爱护、利用和改善，建立人与自然的和谐。第一种做法我们已受到了无情地报复：空气污染、水土流失，洪涝与干旱，疾病流行等等。第二种做法已经起步，虽收到初步成效但仍任重道远。人们应当保持对自然的敬畏感，亟待增强环保意识：我们只有一个地球，我们需要蓝天、绿地、清洁的空气和水！

### （二）涵养心灵，改善思维，使人生更完美

没有人不渴望完美的人生。然而完善的人生上帝不会赐予，只有靠人自己的积极创造。西方世界忽视“价值理性”造成的危机，表现在人与关系方面即为价值观的迷失、错乱，信仰颓败，人的精神家园的千疮百孔。《周易》及易学思维倡导一种健康的、丰富的、积极进取的人生，能够帮助人们改善思维，开发和增强思维能力，有助于全面深入地理解中国传统文化，

一定程度上能够矫正社会价值坐标,弥补人的精神生活的缺憾。

### 1. 保合太和,塑精神支柱

《周易》强调人合阴阳而生,立于天地之间;“保合太和”,“太和”即为太和之气,也就是阴阳谐和之气。孟子提出“养浩然正气”,庄子尊崇“真人”。传统文化重理想信念。这是人之灵魂,人生之最深、最高层次问题,弥久而常新。中国历史上士大夫阶层崇尚气节,百姓没有真正的宗教观念。当代人心灵的最大困惑:信仰危机、理想淡漠。《周易》的保合太和、生生不息、自强不息,有助于当代人重塑精神支柱。朱熹曾经说过:“《周易》难读,它说一物并非真是一物,它是用卦象来喻示人生道理。”我们就是要读深读精这本“难读”之书,用它的人生哲理和思维方式来指导现实生活,使人生更充实、更有理性、更富有意义。

### 2. 进德修业,积极进取

“富有之谓大业,日新之谓盛德”,“易者,圣人所以崇德广业也”。“开物成务”,“通天下之志,定天下之业,断天下之疑”。《周易》及易学思维倡导一种积极进取、昂扬向上的人生态度,主张进德修业、应时适变、革故鼎新,不以烦琐庸俗而累,不以小人而毁,乾道刚强,坤道载物,奋斗不止。克己达人,修己安人,齐家治国平天下。反之,碌碌无为、消极颓废、厌世、脱世的人生不足取,没有意义。

### 3. 改善思维,开发和增强思维能力

《周易》及易学中既有感性的形象思维、直觉思维,又有理性的逻辑思维、运数思维,更有深刻的、透彻的辩证思维。这在中国古代文化典籍中是十分独特的,在世界范围内人类古代认识水平中确实非常珍贵。今天的人们,无论是中国人还是世界各国人,认真学习和继承、发扬这笔珍贵的精神财富,都可以改善思维,开发和增强思维能力,全面深入地理解中国传统文化,从而更好地认识世界,改造世界。

### 4. 正确对待顺逆成败,锤炼心理素质

除了知识、技能、机会外,心理素质对事业成败有重要影响,如何对待顺境与逆境是对人心理素质的检验。《周易》及易学内涵丰富,如泰与否、剥与复、损与益、既济与未济等等,变易无穷,其辩证思维给人们以启迪,从不同角度告诉人们正确对待顺逆成败,如何逢凶化吉,怎样祈福远祸。顺天应时,胜不骄、败不馁,满招损、谦受益,否极泰来,勿以恶小而为之,勿以善小而不为,等等,都是人生至理名言。

### 5. 强身健体,善待生命

当今世界危害人类的疾病和各种灾害不断,物欲横流,人心浮躁,甚至有的人怀疑人生,走上轻生与不归之路。《周易》引导人们以阳刚之气,祛

除阴暗与邪恶，珍视生命，还人之生灵以至尊，展现人生之美妙，享受人生的幸福。

### （三）中西文化在冲突中走向融合，开拓通往未来之路

20 世纪的中华民族：灾难深重、动荡不安，而又不屈不挠，抗争奋进！

奋进在 21 世纪大道上的中国：深化改革开放，调结构转方式，加快发展，和谐统一，文明昌盛，振兴复兴！

从文化思潮看，从 20 世纪上半叶五四运动、科玄论战始，一部分知识分子以承续中国文化之慧命自任，吸纳、融合、会通西学，建构起一种继往开来、中体西用的思想体系；自改革开放以来，面对市场经济大潮，知识经济、科技革命冲击，西方思想观念、价值观念入侵，道德嬗变，传统受到挑战，今日许多知识分子在思考：中国传统文化与西文化在冲突中走向融合，开拓通往未来之路。

《周易》及易学思维为代表的传统文化确有其弊端，马克斯·韦伯、塞缪尔·P·亨廷顿已经以西方人眼光看出来；但西方许多科学家、思想家却对中国文化倾注了极大兴趣，莱布尼茨、玻尔、李约瑟等人提出了学习《易经》的新颖见解，他们从不同侧面发现中国文化和中国古代思维方式，对世界对人类的生存与发展有许多合理之处。

因此可以预言，人类文明在走向未来的旅程中注定要经历中西文化的冲突与融合。在人类文化的发展中，易学思维仍有其独特而恒久的价值。我们对《周易》及易学思维的探讨，一定会有益于人类文化的融合与发展。

## 主要参考文献

### (一)著作部分

1. 朱熹. 周易本义[M]. 北京: 中华书局, 1986.
2. 朱熹. 朱子语类[Z]. 北京: 中华书局, 1986.
3. 程颐. 伊川易传[M]. 四库全书本.
4. 张载. 张子正蒙[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
5. 孔颖达. 周易正义[M]. 十三经注疏(标点本)[Z]. 北京大学出版社, 1999.
6. 李鼎祚. 周易集解[M]. 成都: 巴蜀书社, 1991.
7. 李道平. 周易集解纂疏[M]. 北京: 中华书局, 1994.
8. 李光地. 周易折中[M]. 成都: 巴蜀书社, 1998.
9. 皮锡瑞. 经学通论[M]. 北京: 中华书局, 1954.
10. 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京: 北京大学出版社, 1996.
11. 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.
12. 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海: 学林出版社, 1987.
13. 高亨. 周易大传今注[M]. 济南: 齐鲁书社, 1998.
14. 黄寿祺, 张善文. 周易译注(修订本)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001.
15. 刘大钧. 周易概论[M]. 济南: 齐鲁书社, 1986.
16. 程石泉. 易辞新诠[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
17. 陈鼓应. 易传与道家思想[M]. 北京: 三联书店, 1996.
18. 朱伯崑. 易学哲学史(第一、二卷)[M]. 北京: 昆仑出版社, 2005.
19. 潘雨廷. 易学史发微[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
20. 张立文. 中国哲学范畴发展史(天道篇)(人道篇)[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1988, 1996.
21. 高晨阳. 中国传统思维方式研究[M]. 济南: 山东大学出版社, 1994.

22. 杨国荣. 善的历程[M]. 上海: 上海人民出版社, 1994.
23. 成中英. 论中西哲学精神[M]. 上海: 东方出版中心, 1991.
24. 杜维明. 现代精神与儒家传统[M]. 上海: 三联书店, 1987.
25. 陈谷嘉. 儒家伦理哲学[Z]. 北京: 人民出版社, 1996.
26. 李泽厚. 中国思想史论[M]. 合肥: 安徽文艺出版社, 1999.
27. 蒙培元. 中国哲学主体思维[M]. 北京: 人民出版社, 1993.
28. 邢文. 帛书周易研究[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
29. 李廉. 周易的思维与逻辑[M]. 合肥: 安徽人民出版社, 1994.
30. 周裕锴. 中国古代阐释学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
31. 林忠军. 象数易学发展史(第一卷)[M]. 济南: 齐鲁书社, 1994.
32. 林忠军. 象数易学发展史(第二卷)[M]. 济南: 齐鲁书社, 1998.
33. 刘玉平. 易学思维与人生价值论[M]. 济南: 齐鲁书社, 2006.
34. 萧汉明等. 《周易参同契》研究[M]. 上海: 上海文化出版社, 2001.
35. 海德格尔. 存在与时间[M]. 上海: 三联书店, 1987.
36. 褚良才. 易经·风水·建筑[M]. 上海: 学林出版社, 2003.
37. 张乾元. 象外之意: 周易意象学与中国书画美学[M]. 北京: 中国书店出版社, 2006.
38. 刘纲纪. 《周易》美学研究[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2006.
39. 曾仕强. 大易管理[M]. 北京: 东方出版社, 2005.
40. 成中英. C 理论——中国管理哲学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
41. 沈定平. 明清之际中西文化交流史[M]. 北京: 商务印书馆, 2001.
42. 朱谦之. 中国哲学对于欧洲的影响[M]. 福州: 福建人民出版社, 1985.
43. 金生杨. 退溪对朱子象数易学的发展, 尤溪首届朱子文化研讨会学术论文论集[Z]. 北京: 中国文史出版社, 2006.
44. 楼宇烈. 东方哲学概论[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997.
45. 姜林祥. 儒学在国外的传播与影响[M]. 济南: 齐鲁书社, 2004.
46. 余敦康. 汉宋易学解读[M]. 北京: 华夏出版社, 2006.
47. 陈荣. 周易与创新思维[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.

## (二) 论文部分

1. 张岱年. 周易与传统文化. 周易研究, 1991, (1)
2. 张岱年. 周易经传的历史地位. 人文杂志, 1990, (6)
3. 萧蓬父. 人文易与民族魂. 周易研究, 1991, (4)

4. 张立文. 周易与中国文化之根. 周易研究, 1988, (1)
5. 张立文. 周易的智慧. 周易研究, 2002, (1)
6. 李学勤. 帛书《周易》的几点意见, 文物, 1994, (1)
7. 徐志锐. 周易经世治国论, 周易研究. 1992, (1)
8. 余敦康. 周易与中国传统文化的关系. 哲学研究, 1991, (9)
9. 蒙培元. 论中国哲学主体思维. 哲学研究, 1991, (3)
10. 蒙培元. 天·地·人. 周易研究, 2000, (1)
11. 汤一介. 儒家的现代化问题. 天津社会科学, 1991, (2)
12. 汪建. 试析中国古代传统思维方式. 哲学研究, 1987, (2)
13. 颜炳罡. 易传的整体思想. 周易研究, 1988, (1)
14. 林忠军. 易传宇宙发生论初探. 周易研究, 1988, (1)
15. 丁原明. 易传与道德哲学思想. 周易研究, 1996, (1)
16. 高晨阳. 论玄学“有”“无”范畴的根本意蕴. 文史哲, 1996, (1)
17. 高晨阳. 崇本息末: 王弼玄学体系的建构方法. 山东大学学报(哲社版), 1998, (1)
18. 高瑞泉. 略论近代中国价值迷失之缘起. 学术月刊, 1994, (11)
19. 宋开素. 孔颖达易学思想研究. 周易研究, 1995, (4)
20. 俞宣孟. 意义、符号与周易. 学术月刊, 1990, (4)
21. 梁韦弦. 论周易的“人道”观. 周易研究, 1995, (2)
22. 张瑞亭. 周易价值观初探. 周易研究, 1996, (4)
23. 李兰芝. 朱熹的易学解释学. 周易研究, 1997, (2)
24. 李霞. 易学诠释学原则与方法的演变. 孔子研究, 1999, (4)
25. 刘大钧. “卦气”溯源. 中国社会科学, 2000, (5)
26. 刘大钧. 周易古义考. 中国社会科学, 2002, (5)
27. 金春峰. 帛书《系辞》反映的时代与文化. 周易研究, 2000, (3)
28. 王霆钧. 易的世界观和思维模式. 周易研究, 2000, (1)
29. 刘文英. 儒家文明论纲. 孔子研究, 2000, (4)
30. 陈晏清. 重建新世纪的价值观. 中国教育报, 2000. 10. 11
31. 张岂之. 先秦哲学关于“天道”与“人道”问题. 人民日报, 2000. 5. 11
32. 何中华. “人性”与“哲学”: 一种可能的阐释. 文史哲, 2000(1)
33. 张书琛. 生死问题与价值哲学. 哲学研究, 2000, (4)
34. 张曙光. 生死问题与存在视域. 哲学研究, 2001. (1)
35. 施炎平. 周易和中国古代阴阳矛盾学说. 周易研究, 2001, (3)
36. 连劭名. 马王堆帛书《系辞》研究. 周易研究, 2001, (4)
37. 王新春. 周易时的哲学发微. 孔子研究, 2001, (6)



38. 蔡方鹿. 朱熹对宋代易学的发展. 周易研究, 2001, (4)
39. 严耀中. 传统文化中的卜筮与儒家. 学术月刊, 2001, (7)
40. 张文智. 京氏易学中的阴阳对待与流行. 周易研究, 2002, (2)
41. 钮福铭. 易经作者的主观意向是易经吉凶重要原因之一. 周易研究, 1997, (3)
42. 唐明邦. 杨万里诚斋易传中的革新思想和忧患意识. 孔子研究 2002, (5)
43. 郑万耕. 试论宋明易学的太极动静观. 周易研究, 2002, (5)
44. 赵敦华. 中国古代价值律的重构及其现代意义. 哲学研究, 2002, (1)(2)
45. 李尚信. 《序卦》卦序中的“参伍”“错综”思想. 周易研究, 2002, (6)
46. 张首映. 主张创新与时俱进是中华民族的优良传统. 求是, 2002, (13)
47. 黄玉顺. 孔子之精神境界论. 孔子研究, 2002, (4)
48. 刘玉建. 魏晋至唐初易学演变与发展的特征. 周易研究, 2003, (4)
49. 倪南. 象数易道论纲. 周易研究, 2003, (4)
50. 杨东. 王弼易与伊川易之比较. 周易研究, 2004, (5)
51. 刘玉平. 论《周易》的阴阳和谐思维. 周易研究, 2004, (5)
52. 乐爱国. 略论《周易》对中国古代历法的影响. 周易研究, 2005, (5)
53. 余卫国. 《易传》“立象以尽意”思想发微. 周易研究, 2006, (6)
54. 张晓芒. 中国古代逻辑方法论的源头. 周易研究, 2006, (5)
55. 周山. 《周易》与类推推理. 周易研究, 2007, (6)
56. 刘保贞. 从卦爻辞的内容看其性质. 周易研究, 2006, (4)
57. 吴怀祺. 易学与古代历史思维. 云南民族学院学报(哲社版), 2002, (1)
58. 杨家友. 《周易》“贲”卦的美学思想解读. 湖北经济学院学报, 2006, (1)
59. 李巍. 再论《周易》与中国画. 周易研究, 2000, (1)
60. 洪修平. 老子、老子之道与道教的发展. 南京大学学报(哲社版), 1997, (4)
61. 尹振环. 《易经》对《老子》的影响. 贵州社会科学, 1997, (5)
62. 彭志忠、柳进. 权变管理理论与《易经》的哲学思考. 周易研究, 2006, (5)
63. 高原. 《周易》管理学综述. 周易研究, 2008, (4)
64. 张西平. 中西文化的一次对话: 清初传教士与《易经》研究. 历史研究, 2006, (3)
65. 蓝仁哲. 《易经》在欧洲的传播. 四川外语学院学报, 1991, (2)
66. 林洪文. 关于莱布尼茨与《易经》的纠葛. 九江师专学报, 1999, (1)
67. 张敏. 儒学在朝鲜的传播和发展. 孔子研究, 1991, (3)

68. 吕绍刚. 退溪易学初论. 周易研究, 1998, (4)
69. 李似珍. 曹南冥图式的易学意义. 周易研究, 2004, (6)
70. 深泽彻翻刻. 周易八卦最极表抄. 人间科学 34 号, 东京: 桃山学院大学, 2008, (1)
71. 李威周. 《周易》与三浦梅园的辩证法思想. 日本学刊, 1991, (3)
72. 杨宏声. 二十世纪西方《易经》研究的进展. 学术月刊, 1994, (11)
73. 郭胜坡. 周易哲学的“中道”观. 周易研究, 2008, (4)
74. 王俊龙、瞿永玲. 卦象在逻辑推理中的应用研究. 周易研究, 2009, (1)
75. 邢永凤. 吉备真备与唐代易学东传. 周易研究, 2010, (6)

## 后 记

当本书收尾之时，泉城开始进入桑拿天。周围的朋友爱说，济南好像没有春天，出了冬季一眨眼就到了夏天。其实，今年不是这样。舒适而从容的春光伴随着我的笔耕，使我受益，因而心头平添一份对大自然的感恩。

《周易》和易学的思维及其价值，是我长期关注和思考的课题。远处说，三十年前就读山东大学哲学专业时，就生发了对思维方式的兴趣。十多年前学校初设中国哲学博士点，我有幸成为当代著名易学家刘大钧先生的开门弟子，在恩师的言传身教中，在不懈的读写之间，思维方式的兴趣不知不觉落实在了易学上，于是有了几篇文章和齐鲁书社出版的关于易学思维与人生价值论的书。近处说，随着近年来文化的持续升温，特别是文化产业上升为国家战略，本人回归本性重返专职教师队伍，恰巧从事文化产业方面的教学和科研，《周易》和易学作为有代表性的传统文化资源，其文化价值就成为我不能不考虑挖掘的领域，于是就有了呈现在读者朋友面前的这本小册子。当然，这种“挖掘”的价值和意义几何，只能留待学术同行评判。不管怎样，“挖掘”的过程毕竟是辛苦并快乐的，此谓心感身受，知足常乐。

知足和敬畏是一种心态。人秉承父母之精气而生，在双亲爱的呵护中长大成人，当然首先应当感谢养育之恩。我家有耄耋之年的父母，时常感到是一种人生的福气。父亲是勤苦人，现在还时常在田间劳作，不惜力气，从不懒惰，生活节俭，这使我自愧弗如。八十多岁的母亲一生心地善良，虽然老病缠身体质羸弱，但几十年来顽强地与病魔作斗争，表现了她的坚韧不拔，这种自强不息的精神使我由衷地折服、赞叹、敬重。当我服侍在母亲床头校对完最后一部分清样时，心情感到宽慰，愿把这本小册子敬献给坚强的母亲。

在大学当一名合格的老师，是我读书时的梦想，是留校任教时确立的事业。二十六年过去，酸甜苦辣都品味过，我对此无怨无悔。教师主要是智力和精神的劳动，经常受到激励和鞭策是重要的。想想过去，自己如果有所成就，很大一部分应当归功于老师、长辈、同学、朋友，是他们的提携、

鼓励、关照、帮助，不断加油，才使我能够义无反顾，奋力前行。在此不一一列举，但我心中有数，感激不尽，谢谢诸位了！

看看现在，自己已经不再年轻，银发悄然爬上鬓角。当然自感仍心态不老，尤其愿意跟年轻人相处，觉得心理比较平衡、恬淡。人生如白驹过隙，不知不觉我已届“知天命”之年。此时此境，对孔子的人生总结体会颇深，感悟颇多，又增添了几分敬畏。一个念头经常萦绕着我，自己愿做什么，能做什么，已是完全出自内心“善的意志”，我作为一个人是自由的、自愿的，金钱难买。

这本小册子得以呈现在读者朋友面前，我首先感谢中国周易学会会长、当代著名易学家、山东大学终身教授刘大钧先生欣然为本书题词，十分感谢山东大学易学与中国古代哲学研究中心博士生导师林忠军教授拨冗为本书作序，非常感谢山东大学出版社王桂琴教授在百忙中担当责编，亲自审稿修改。

最后，我谨向本书所引用参考文献作者（包括已标注和未标注的）表示诚挚的谢意！还要说明，由于水平和时间所限，文中不当之处本人负责，也恳望学界同行予以批评指正。

2011年5月16日